ELIO ARISTIDES

DISCURSOS

I

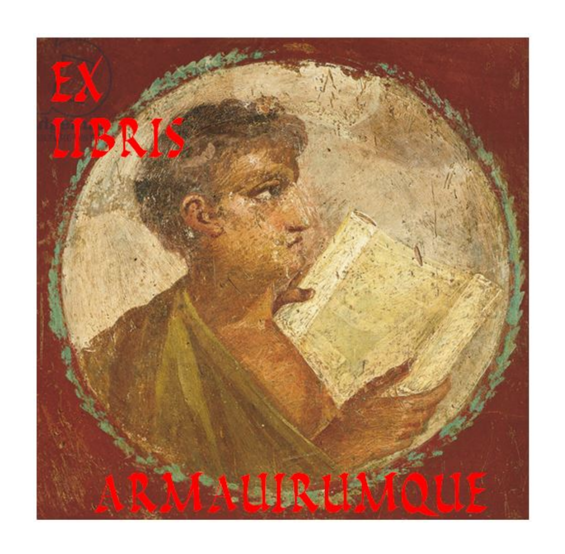
INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

FERNANDO GASCÓ
Y
ANTONIO RAMÍREZ DE VERGER



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 106



Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., las traducciones de este volumen han sido revisadas por JUAN GIL.

En la Introducción general, la parte I es de Fernando Gascó; las partes II, III y IV son de Antonio Ramírez de Verger.

Las traducciones, con sus introducciones y notas, han sido llevadas a cabo por: F. Gascó *(Panatenaico)* y A. Ramírez de Verger *(Contra Platón: en defensa de la Retórica).*

Depósito Legal: M. 22087-1987.

ISBN 84-249-1241-1.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1987. — 6082.

INTRODUCCIÓN GENERAL

I. LA VIDA

Las fuentes

La información para documentar la vida de Publio Elio Aristides Teodoro [1] nos ha llegado por distintos medios. Sin duda los datos más abundantes y fiables, a pesar de sus peculiaridades, proceden de sus *Discursos Sagrados,* una obra elaborada como acción de gracias al dios Asclepio por la ayuda que le había otorgado en el pasado. Se trata de una serie de escritos que, aun sin tener una inicial pretensión autobiográfica incluyen, aunque de forma un tanto

---

[1] El nombre completo se halla en un epígrafe recogido en W. DITTENBERGER, *Orientis graeci inscriptiones selectae* (Leipzig, 1903-5), núm. 709. Según cuenta el propio Elio Aristides, añadió a su nombre primitivo el de Teodoro porque, en efecto, consideraba que toda su vida estaba repleta de dones de Asclepio (L 53-4, 70 K). 'Elio' muestra que no era ciudadano romano de nacimiento. Probablemente adquirió la ciudadanía cuando *(Aelius)* Adriano visitó Misia, y por ello, y en su honor, como era costumbre, habría tomado el nombre de quien se la concedió; cf. U. VON WILAMOWITZ, «Der Rhetor Aristeides», *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften phil.-hist. Kl.* 28 (1925), 334.

errática, el conjunto de noticias más interesantes sobre la vida de Elio Aristides [2].

La relevancia literaria y social que alcanzó Aristides explica la atención que en autores posteriores mereció su obra y personalidad [3]. Cronológicamente la primera biografía que se nos ha conservado fue compuesta por Filóstrato (primera mitad del siglo III) e incluida en sus *Vidas de los Sofistas* [4]. Contamos además con unos *Prolegomena* a Aris-

---

[2] Sobre los *Discursos sagrados* cf. C. A. BEHR, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, 1968, esp. págs. 108-11 y 116-30. Su objetivo era poner de manifiesto la eficaz solicitud que Asclepio tuvo por él a lo largo de su vida. Así pues, en principio no tiene una pretensión biográfica esta obra. Sin embargo, puesto que Elio Aristides entendía que el dios estaba en constante relación con él, los *Discursos sagrados* ofrecen un importantísimo número de noticias sobre su vida, aunque de forma un tanto desordenada, pues las consigna según las asocia con otras que narra. A pesar de lo dicho, para situar la obra en la tradición autobiográfica de la Antigüedad cf. G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, Leipzig-Berlín, 1907, vol. I, págs. 302-13 (cf. F. W. LENZ, *Gnomon*, 42 (1970), 244). Véase también la excelente introducción que hace S. NICOSIA a la obra: ELIO ARISTIDE, *Discorsi Sacri*, Milán, 1984 (en lo sucesivo citado NICOSIA, *Discorsi*).

[3] A. BOULANGER, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIᵉ siècle de notre ère*, París, 1968 (= 1923), págs. 450-8. La fama de la que gozó el rétor se puede seguir también a través de los escolios, prolegómenos e imitaciones que se hicieron de su obra; cf. F. W. LENZ, *The Aristeides Prolegomena*, Leiden, 1959 y *Aristeidesstudien*, Berlín, 1964.

[4] Págs. 581-85. Sobre Filóstrato cf. G. W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969, págs. 1-16. Sobre la biografía de Elio Aristides que se ofrece en las *Vidas de los sofistas* (en lo sucesivo citada *Vidas*) cf. BEHR, *Sacred Tales*, pág. 142. En torno a la fiabilidad de las informaciones recogidas en la obra de Filóstrato cf. C. P. JONES, «The Reliability of Philostratus», en G. W. BOWERSOCK (ed.), *Approaches to the Second Sophistic*, University Park, Pennsylvania, 1974, págs. 11-16.

tides que contienen una biografía fruto de agregados de diversas épocas (desde el siglo IV al IX) y que en su núcleo más digno de crédito procede de Sópatro (siglo IV) [5]. La *Suda* también dedicó uno de sus artículos, conjunción de dos biografías distintas, a Elio Aristides [6].

Merecen igualmente ser destacadas, como indicaciones que permiten fijar la cronología de algunas de sus obras y actividades, las *subscriptiones* que aparecen en algunos manuscritos [7].

Por fin, contamos con una serie de epígrafes que, además de reiterar distintos aspectos ya conocidos de la vida de Elio Aristides, en especial su religiosidad, han permitido determinar con mayor exactitud, al menos, por medio de alguno de ellos, el lugar en donde tenía sus propiedades [8]. La brillante reconstrucción realizada por Herzog de un epígrafe del Asclepieon de Pérgamo, en donde se recogen un conjunto de avatares presuntamente de la vida de Elio Aristides, ha sido puesta en duda por Behr [9].

---

[5] LENZ hizo una edición (págs. 110-72) y estudio de los *Prolegomena*, donde defendió como correctas una serie de noticias que después fueron rechazadas por BEHR (*Sacred Tales*, págs. 143-46). Cf. la respuesta de LENZ en *Gnomon*, 42 (1970), 245.

[6] Vol. 1, pág. 353 Adler. Cf. BEHR, *Sacred Tales*, págs. 146 sig.

[7] El primero en señalar el interés de estas anotaciones, que se conocían desde la edición de DINDORF 63 años antes, fue W. SCHMID en «Die Lebensgeschichte des Rhetors Aristides», *Rheinisches Museum*, 48 (1893), 60 ss. Cf. pág. 83 de esta Introducción.

[8] Para los epígrafes de Misia cf. L. ROBERT, *Études Anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*, Amsterdam, 1970 (= París, 1937), págs. 207-22. J. y L. ROBERT han publicado otro hallado en Mitilene (*Bulletin de Correspondance Hellenique*, 1970, 422, y 1971, 102). También quiere identificar C. P. JONES el nombre de Aristides en un altar del Atica («Three Foreigners in Attica», *Phoenix*, 32 (1978), 232-4).

[9] La identificación-reconstrucción la realizó R. HERZOG en «Ein As-

Infancia y formación

Elio Aristides nació en la región de Misia Oriental, probablemente en *Hadriani* [10], una de las tres ciudades, junto con *Hadrianutherae* y *Hadrianea,* que deben su existencia y nombre al emperador Adriano que visitó esta zona en el año 123 y se interesó en promover en ella un desarrollo urbano a partir de comunidades con un ordenamiento tribal previo [11] —en su encomio a Roma elogiará precisa-

klepios Hymnus des Aristeides von Smyrna» (*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.*, 23 (1934), 753-70) y ha sido aceptada generalmente. Incluso Chr. Habicht, en *Die Inschriften des Asklepieions* (Altertümer von Pergamon VIII 3, Berlín, 1969, páginas 144 y sig.), la ha vuelto a editar con pocas variaciones con respecto a Herzog y dando por buena la identificación entre el personaje del epígrafe y Elio Aristides. Las razones que aduce Behr para considerar dudosa la adscripción del epígrafe a Elio Aristides son: 1) que ha sido muy reconstruido por Herzog; 2) que el viaje a Bitinia mencionado en la inscripción no nos es conocido en la vida de E. Aristides; 3) que se descuidan las cantidades en la métrica, algo insólito en el sofista (*Sacred Tales,* pág. 52).

[10] Filóstrato, *Vidas,* pág. 581, y *Suda,* vol. I, pág. 353 ADLER, mencionan Hadrianos como lugar de nacimiento de Elio Aristides. W. M. Ramsay (*The Historical Geography of Asia Minor,* Londres, 1890, págs. 157 y 457) sugirió Hadrianuteras o Hadrianos, pero inclinándose más por la primera opción. Esta preferencia se fundaba básicamente en el material epigráfico relacionado con Aristides hallado en la zona de Hadrianuteras, al que después se añadieron otros hallazgos, y en un texto que después fue corregido en la ed. de Keil (XLIX 1 K). Aun así no descartaba la posibilidad de que hubiera que distinguir entre el lugar de nacimiento (Hadrianos) y el lugar donde tenía las propiedades (Hadrianuteras). Esta última posibilidad es la que Behr tiene por buena (*Sacred Tales,* pág. 3).

[11] Cf. D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ,* Nueva York, 1975 (= Princeton, 1950), págs. 616 s., 639, 1476 s., 1501; A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces,* 2.ª ed., Oxford, 1971, pág. 89.

mente esta actividad urbanizadora (XXVI 93 s. K)—. Gracias a una serie de horóscopos, que él mismo nos ofrece, se puede fijar la fecha de su nacimiento el 26 de noviembre del 117 [12]. Su padre se llamaba Eudemón y algunas fuentes dicen que fue sacerdote de Zeus y filósofo [13]. Por la muy escasa mención que de él hace Aristides, limitada a una sola referencia marginal (XLVIII 40 K), se puede deducir el pequeño espacio que ocupó en los afectos del sofista. Sin embargo, hay dos factores que constituyeron un importante fundamento para su desarrollo ulterior y que sin duda Elio Aristides debe a su padre: los recursos económicos con los que se financió su excelente educación y la ciudadanía de Esmirna. Aristides se vinculó con dicha ciudad desde su nacimiento, concediéndole prerrogativas superiores a las que concedía a la ciudad de Misia de donde procedía (L 73 K). Éste es un aspecto importante en la biografía de Elio Aristides, al que incluso algunos autores desde época bizantina le llaman «esmirneo» [14], ya que una buena parte de su vida y obra aparecerá asociada a esta populosa, próspera y culta ciudad que ofrecía uno de los mejores marcos, entre los posibles, para la actividad de un sofista [15].

---

[12] La larga discusión sobre el año en el que nació el rétor (Cf. Boulanger, *Aelius Aristides...*, págs. 465 y sigs.) parece haberse zanjado con la interpretación por Behr del horóscopo que sobre sí mismo ofrece Aristides (XLVII 31 K; XLVIII 16 K; L 57 s. K; LI 20 K). Cf. «Aelius Aristides' Birth Date», *American Journal of Philology*, 90 (1969), 75-77.

[13] El nombre lo dan Filóstrato, *Vidas*, pág. 581, y *Prolegomena*, pág. 111 Lenz. La *Suda* (Vol. I, pág. 353 Adler) dice que fue sacerdote y filósofo. Sobre sus recursos económicos y posible identificación cf. Behr, *Sacred Tales*, pág. 4, n. 4, y pág. 7.

[14] *Prolegomena*, pág. 111 Lenz.

[15] Filóstrato dice expresamente que ninguna otra ciudad hacía más sacrificios a las musas de la sofística (*Vidas*, pág. 613). Cf. Bowersock,

La primera educación del futuro sofista fue encomendada a unos ayos *(tropheis)*, quienes tuvieron un papel importante en la vida de Elio Aristides [16]. Fue precisamente uno de ellos, Epágato, quien le inició en la idea, por otra parte generalmente aceptada, de que los sueños eran un medio por el que los dioses se comunicaban con los hombres (L 54 K). Pero también después estos hombres y mujeres le siguieron acompañando a lo largo de su vida como amigos y colaboradores. Zósimo, el más importante de todos, estuvo con Elio Aristides en momentos decisivos de su evolución espiritual: le acompañó en el Asclepieo, contribuyó con sus propios sueños a orientarle y fue el hombre de confianza a quien Aristides recurrió en momentos de dificultad [17]. Incluso los nietos de estos ayos cumplieron una «importante función», pues Aristides pensó que su vi-

Greek Sophists, págs. 17-29. Para una descripción del ambiente cultural de Esmirna en la época de E. Aristides cf. C. J. Cadoux, *Ancient Smyrna. A History of the City from the Earliest Times to 324 A. D.*, Oxford, 1938, págs. 247-284.

[16] Behr, *Sacred Tales*, págs. 41, 67, 69, 73, 97, 104. Cuando Elio Aristides hace una comparación para indicar solicitud o influencia benéfica recurre a la imagen de los *tropheis*; p. e., los romanos se han comportado con los griegos como «ayos» (XXVI 96 K), o la ciudad de Atenas ha desempeñado la función de un «ayo» para el resto de los hombres (I 1 L-B). Muy interesantes son las reflexiones de P. Brown en torno a la preparación para que surjan «los hombres santos», derivada del hecho de que el padre no asumiera la función de trasmisor-preservador de las tradiciones, sino que tal ocupación quedara en manos de los «ayos» y la madre (*Society and the Holy in Late Antiquity*, Nueva York, 1982, pág. 149).

[17] XLVII 27, 40, 66, 69, 72, 74, 76 K... Cf. el índice de nombres ofrecido en P. Aelius Aristides, *The Complete Works, Vol. II: Orations XVII-LIII*, traducido al inglés por Ch. A. Behr, Leiden, 1981.

da fue preservada en dos ocasiones a cambio de que la perdieran dos de ellos [18].

En torno a los quince años marchó a estudiar con el gramático Alejandro de Cotieo. Con este personaje, que llegó a ser maestro de Marco Aurelio y de cuyas obras poseemos algunos títulos, adquirió Aristides su buen conocimiento de Platón y los líricos [19]. Esta formación hubo de completarla Aristides asistiendo a las conferencias y lecciones de los grandes sofistas de la época. Filóstrato menciona a Aristocles en Pérgamo [20] y la *Suda* a Polemón en Esmirna [21]. A ello se sumó una estancia en Atenas, que conservaba su prestigio de gran centro intelectual y en donde entonces vivía y enseñaba Herodes Ático, a quien la tradición también hace maestro de Elio Aristides [22].

Una vez de vuelta en Esmirna muere su padre, y Aristides proyecta y emprende un viaje a Egipto en la primavera del 141. Tal actividad hay que entenderla como culminación de su período formativo, para lo que el país del Nilo presentaba diversos atractivos: Alejandría, el río de fuen-

---

[18] XLVIII 44 K; LI 25 K. Cf. BEHR, *Sacred Tales*, págs. 97, 104, y G. MICHENAUD-J. DIERKENS, *Les rêves dans les «Discours Sacrées» d'Aelius Aristides IIᵉ siècle ap. J.-C. Essai d'analyse psychologique*, publié à l'initiative et avec le concours de R. Crahay, Mons, 1972, páginas 14 y s.

[19] WENNTZELL, «Alexandros» (95), en *Paulys Realencyklopadie der classischen Altertumswissenschaft*, I 2, Stuttgart, 1894, cols. 1455 y s.; BEHR, *Sacred Tales*, págs. 10 y s.

[20] *Vidas*, pág. 581, cf. BEHR, *Sacred Tales*, pág. 12, n. 31.

[21] *Suda*, vol. I, pág. 353 ADLER. Cf. BEHR, *Sacred Tales*, pág. 12, n. 30.

[22] *Suda*, vol. I, pág. 353 ADLER; FILÓSTRATO, *Vidas*, pág. 581, quien no dice que fuera discípulo de Herodes, sino que estuvo en Atenas en su tiempo. Cf. BEHR, *Sacred Tales*, pág. 12 y s.; W. AMELING, *Herodes Atticus. I. Biographie*, Hildesheim-Zurich-Nueva York, 1983, págs. 128 y s.

tes ignotas y crecidas inexplicables, sus costumbres y proverbial sabiduría [23]. Allí probablemente trabó amistad con Gayo Avidio Heliodoro, que era prefecto de Egipto [24] y al que en el futuro recurrirá.

El culto profesado en Esmirna al dios Serapis, su reciente estancia en Egipto, en particular en Alejandría [25], donde era venerado bajo la advocación de Zeus-Serapis, y la especialización de esta divinidad como divinidad milagrosa a la que se podía recurrir en momentos de peligro, fueron razones suficientes para que Elio Aristides hiciera voto de componer un himno en su honor en caso de salir con bien de una tempestad que sufrió en su viaje de vuelta de Egipto a Esmirna. Es la primera obra que se nos ha conservado del sofista, se fecha en el año 142 [26], y constituye el documento a partir del cual se puede comenzar a trazar la evolución espiritual de Elio Aristides. Es interesante destacar que, entre las opciones temáticas para desa-

---

[23] La sabiduría de los egipcios aparece mencionada en varios pasajes de la obra de Elio Arístides (II 169 L-B; III 180 L-B; XXVI 73 K). Sobre el viaje, cf. BEHR, *Sacred Tales*, pág. 15, n. 44. Se trataba de una visita no infrecuente, cf. BOULANGER, *Aelius Aristides*, págs. 119 y sigs. El *Discurso Egipcio* (XXXVI K), fruto en buena medida de este viaje, lo escribió años después, en opinión de BEHR entre 147 y 149 (*Sacred Tales*, págs. 15-21 y 62 sig.).

[24] H. HALFMANN, *Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr.*, Gotinga, 1979, págs. 179 y sig. (n.° 100 a).

[25] Sobre el impulso que recibió el culto de esta divinidad en tiempos de Adriano, sobre su capacidad de recibir poderes ajenos y fundirse con otros dioses, y sobre la forma sincrética en la que era venerada en Alejandría, cf. J. BEAUJEU, *La religion romaine à l'apogée de l'empire*, París, 1955, págs. 230 y sigs. Para el culto de Serapis en Esmirna, cf. CADOUX, *Ancient Smyrna*, pág. 214, y BEHR, *Sacred Tales*, págs. 21 y sig.

[26] BEHR, *Sacred Tales*, pág. 21.

rrollar este himno [27], más a un dios tan versátil como era Serapis, escoge Aristides de forma decidida aquella que describe al dios egipcio como un dios salvador [28]:

> Cuál o de qué naturaleza sea el dios, quede para que lo sepan y digan los sacerdotes y narraciones de los egipcios. Será bastante si hacemos un encomio diciendo por el momento de cuántos bienes en favor de los hombres aparece como responsable y, a la vez, a través de ello mismo será posible contemplar su naturaleza (XLV 15 K).

Precisamente este rasgo de divinidad salvadora era lo que se hallaba tras la reciente popularidad en la época, incrementada por las narraciones de los aretólogos, de éste y otros dioses egipcios, así como de la difusión del culto de Asclepio y en parte del cristianismo. Aristides entendía que los «dioses egipcios» (Isis y Serapis) y Asclepio estaban prodigando sus dones entre los hombres de su tiempo de una manera especialmente generosa (XXVI 105 K). Como en tantos otros contemporáneos, la religiosidad de Elio Aristides se fundaba en la necesidad de establecer una relación personal con una divinidad que salvara, curara y confortara. En concreto Aristides atribuía a Serapis el haberle librado de la tormenta (XLV 13 y 33 K) y la mejoría de una enfermedad (XLV 34 K). La estima por Serapis no desaparecerá nunca de las devociones del sofista, e incluso bajo ciertas circunstancias entrará en pugna con la de As-

---

[27] Menandro Rétor señalaba las muchas posibilidades establecidas por la preceptiva retórica al respecto (*Menander Rhetor*, Edición, traducción y comentarios por D. A. Russell y N. G. Wilson, Oxford, 1981, págs. 7-29).

[28] A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933, págs. 83 y siguientes.

clepio, que como veremos jugará un papel primordial en su religiosidad [29].

Viaje a Roma

El viaje a Roma que realizó en el 143 fue probablemente planeado por Aristides como un medio para darse a conocer como orador, y ciertamente las circunstancias eran propicias [30]. En tiempo de los Antoninos, en un período en el que la retórica es un factor de importancia en la dinámica social, una práctica prestigiada y un adorno necesario en la educación de las clases dirigentes, Roma era para un sofista griego, además de la capital del Imperio, un lugar donde se podía apreciar su arte y alcanzar el favor *(amicitia)* de personajes relevantes entre los que destacaba, claro está, el Emperador [31]. Por este motivo, aun no siendo una de las típicas ciudades griegas en las que se desarrolló con mayor pujanza la Segunda Sofística, sí

---

[29] A. Höfler, *Der Serapishymnus des Ailios Aristeides* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 27), Tubinga, 1935; Behr, *Sacred Tales*, págs. 21 y sig., 26, 73, 149; «Aelius Aristides and the Egyptian Gods», en *Hommages a M. J. Vermaseren*, vol. I, Leiden, 1978, págs. 13-24.

[30] El año fue establecido por J. H. Oliver en «The Ruling Power. A Study of the Roman Empire in the Second Century after Christ through the Roman *Oration* of Aelius Aristides», *Transactions and Proceedings of American Philosophical Society*, 43 (1953), 887; R. Klein, «Zur Datierung der Romrede des Aelius Aristides», *Historia*, 30 (1981), 337-39.

[31] Desde un punto de vista general el tema ha sido bien desarrollado por F. Millar, *The Emperor in the Roman World (31 B. C. A. D. 337)*, Londres, 1977, págs. 83 y sigs. Cf. también específicamente para los sofistas Bowersock, *Greek Sophists*, págs. 43 y sigs. y *passim*. A través de la figura de Frontón hace E. Champlin interesantes consideraciones en *Fronto and Antonine Rome*, Cambridge (Mass.)-Londres, 1980, páginas. 29 y sigs. y *passim*.

fue por su carácter de centro político y administrativo del Imperio un lugar en donde recalaron importantes representantes de la Sofística que venían buscando privilegios para ellos o sus ciudades o conseguir a través de amistades influyentes asentar una promoción social y profesional. Se trataba por tanto de un viaje normal y esperable en un sofista con talento como era Aristides. Por otra parte el año seleccionado por él constituía en sí mismo una prueba de lo fundado de sus posibles aspiraciones, además de una ocasión excepcional, pues en el 143 fueron cónsules Herodes Ático [32] y Frontón [33]. Ambos eran destacados hombres de letras: el primero de ellos había sido maestro de Aristides, y el segundo, aunque rival de Herodes, era un importante promotor de la cultura griega en Roma [34]. También es ese mismo año se fecha un viaje a Italia y una declamación en Nápoles de Polemón, el importante sofista asentado en Esmirna [35] y otro antiguo maestro de Aristides, y, por fin, sabemos que el gramático Alejandro de Cotieo realizaba por entonces con Marco Aurelio aquellas funciones docentes que antaño había desempeñado con Elio Aristides [36]. Estas circunstancias, que se agregaron al interés que de por sí podía tener Roma, sin duda contribu-

[32] AMELING, *Herodes Atticus*, págs. 82 y sig.

[33] CHAMPLIN, *Fronto*, págs. 80 y sigs.

[34] Sobre la rivalidad, un rasgo por otra parte típico entre los sofistas, cf. CHAMPLIN, *Fronto*, págs. 63 y sig. y 104 y sigs.; AMELING, *Herodes Atticus*, págs. 74 y sigs.

[35] CHAMPLIN, *Fronto*, págs. 88 y sig.

[36] Sobre el gramático Alejandro y Marco Aurelio cf. *Meditaciones* I 10 (*The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius*, edición, traducción y comentarios por A. S. L. Farquharson, Oxford, 1968 (= 1944), vol. II, págs. 453 y sig.). Aristides menciona también la ayuda que recibió de Alejandro cuando estuvo enfermo en Roma (XXXII 39 K).

yeron a que Elio Aristides determinara emprender el viaje. Éste resultó mucho más largo de lo previsto y penoso en extremo [37], como consecuencia de un resfriado complicado en los inhóspitos albergues de la *Via Egnatia*.

En esta estancia en Roma, a pesar de su mal estado físico no aliviado por las atenciones que recibió de los doctores [38], se sitúa por lo general el que sin duda es su discurso más conocido: *Discurso a Roma* (XXVI K) [39]. Este encomio a Roma es un elogio sin reservas de su excepcional capacidad de gobierno. Roma, con comportamientos, medidas y hallazgos políticos y administrativos que la distinguieron de otros imperios anteriores, fue capaz, según Elio Aristides, de instaurar un Imperio feliz, seguro y pacífico. De la misma manera que el triunfo de Zeus puso fin al desorden previo e inició un nuevo período en el Olimpo, así Roma con su Imperio (XXVI 103 s. K). Un punto de vista tal lo emite Elio Aristides desde la perspectiva de miembro de una clase privilegiada que mira con complacencia el orden impuesto por Roma, no sólo en sus consecuciones objetivas más evidentes en la próspera época de los Antoninos, sino por entenderlo una garantía de sus propios intereses. Por este motivo Elio Aristides, que tuvo auténtico aprecio por la ética y las pautas culturales crea-

---

[37] XLVIII 60-62, cf. Behr, *Sacred Tales*, págs. 23 y sig.

[38] XLVIII 63 s. K.

[39] Hay discrepancias en torno a la fecha del discurso. Se aceptaba que había sido pronunciado por Elio Aristides con ocasión de esta visita a Roma, hasta que Behr propuso que el discurso habría sido pronunciado en otra visita a Roma realizada en torno al 155 (*Sacred Tales*, págs. 24, n. 6 y 88, n. 92); Klein, «Zur Datierung», 340 sigs., se inclina de nuevo hacia el año 143. Para una historia de las numerosas valoraciones que se han hecho del discurso cf. R. Klein, *Die Romrede des Aelius Aristides*, Darmstadt, 1981, págs. 160-172.

das por Grecia —en especial por Atenas—, no tuvo empacho en criticar con duras palabras la histórica incapacidad de los helenos para alcanzar un ordenamiento político pacífico y estable [40], tema sobre el que volverá en otras obras. Así Elio Aristides, aun siendo un griego por su origen y formación, consideró el marco político impuesto por Roma como óptimo. En ello se diferencia de una parte de sus paisanos que no terminaban de encontrar un cauce adecuado para sus pretensiones políticas [41] y que miraban el heroico pasado de Grecia con añoranza [42].

En el Asclepieo de Pérgamo

De nuevo en Esmirna, tras un desastroso viaje de vuelta [43], su atención se orientó hacia su delicada salud que tampoco pudo ser restablecida por los médicos de allí. Fue entonces cuando estimulado por una revelación de Asclepio depositó todas sus esperanzas de mejoría en la intervención de este dios [44]. Él mismo lo cuenta:

> Una vez que llegué de Italia, muy enfermo debido a las muchas fatigas e inclemencias del tiempo que sufrí en el recorrido por Tracia y Macedonia —pues incluso salí enfermo de casa—, estaban los médicos en un gran dilema no sólo porque no sabían qué remedio poner, sino porque no tenían idea de qué podía ser

---

[40] XXVI 44 ss. K.

[41] A. D. Macro, «The Cities of Asia Minor under the Roman Imperium», en H. Temporini (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 7, 2, Berlín-Nueva York, 1980, pág. 687.

[42] E. L. Bowie, «Greek and their Past in the Second Sophistic», *Past and Present*, 46 (1970), 3-41 (= M. I. Finley (ed.), *Studies in Ancient Society*, Londres, 1974, págs. 166-209).

[43] La llama «Odisea» por lo accidentada que fue (XLVIII 65 ss. K).

[44] Behr, *Sacred Tales*, págs. 24 y sig.

todo aquello. Lo más molesto y difícil era que tenía obstruido el paso del aire y con gran esfuerzo y desconfianza apenas respiraba de forma entrecortada y ansiosa. Me sobrevenían ahogos constantes en el cuello y temblores y necesitaba más abrigo del que podía soportar. Ello además de otras cosas inenarrables que me atribulaban. Pareció que podía ayudar que recurriera a las aguas termales, a ver si podía encontrarme más cómodo y soportar mejor el frío, pues era ya invierno y no distaba mucho de la ciudad. Allí por primera vez comenzó el Salvador a hacerme revelaciones. Pues me ordenó que saliera descalzo y yo grité en el sueño, como si fuera realidad, una vez cumplido en sueños el mandato: ¡Grande es Asclepio! (XLVII 5-7 K).

El sofista a partir de entonces mantendrá con el dios y hasta su muerte una intensa relación a través de los sueños que, según se evidencia en los *Discursos Sagrados*, serán considerados como un canal habitual de comunicación con la divinidad [45]. Por ello mismo, los mensajes que entiende recibir durante el sueño se convierten en un punto de referencia más sólido y digno de confianza que el que le ofrece el mundo vigil, que a fin de cuentas no era sino el mundo de los hombres. Participa Elio Aristides con esta práctica y creencia en lo que es uso común entre sus contemporáneos [46], pero en una forma popular que desdeña las precisiones terminológicas de los intérpretes profesionales [47]. No deja de ser digno de mención que el sofista,

---

[45] BEHR, *Sacred Tales*, págs. 190 y sigs.

[46] E. R. DODDS, *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, 2.ª ed., Londres, 1968 (= *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Madrid, 1975, págs. 61 y sigs.).

[47] BEHR, *Sacred Tales*, págs. 190 y sigs.; D. DEL CORNO, «I sogni e la loro interpretazione nell'età dell'impero», *Aufstieg und Niedergang* II 16, 2 (1978), 1605-18; NICOSIA, *Discorsi*, págs. 38 y sigs.

una persona tan refinada en tantos particulares, preste tan poca atención a la larga tradición teórica en la interpretación de los sueños, que además tenía un nuevo auge en su tiempo, como muestra la obra de Artemidoro. Esta despreocupación suya por la onirocrítica como ciencia, tal cual la entendía Artemidoro [48], insiste en un rasgo que ya se dejaba ver en el himno a Serapis, y es que su religiosidad no es fruto de una deducción teórica, sino resultado de una imperiosa necesidad de encomendarse a una divinidad concebida como única solución de sus dificultades. Esta relación con la divinidad de la que hablamos se verá estimulada de continuo por las enfermedades más o menos reales del sofista. De hecho la hipocondria constituye un elemento central en la personalidad de Elio Aristides [49]. Pero al mismo tiempo se debe indicar que este tipo de aprensiones la comparten muchos contemporáneos del sofista, y así se explica el éxito que tuvieron las conferencias sobre temas médicos que Galeno pronunció en Roma o el aumento del culto de Asclepio o la frecuencia con que aparecen en

[48] Del Corno, «I Sogni...», págs. 107 sigs.

[49] La enfermedad de Elio Aristides ha producido interés desde la Antigüedad. Galeno, que quizás lo conoció, dijo que era «consunción» (H. Schröder, *Corpus medicorum graecorum*, sup. I, 1934, pág. 99), los *Prolegomena* (pág. 112 Lenz) hablan de epilepsia y Filóstrato, en *Vidas*, pág. 581, de una enfermedad nerviosa. Parece que hay que pensar en distintas enfermedades en las que se combinan problemas de carácter físico con otros psíquicos. La relación más completa de diagnósticos se ofrece en Behr, *Sacred Tales*, págs. 162 y sigs., y Michenaud, *Les rêves*, págs. 99 y sigs. Sin embargo, la hipótesis de diagnóstico freudiano que ofrece esta última obra me produce cierto escepticismo: «ofrezco la hipótesis de que se trata del deseo —y del miedo— de una penetración homosexual anal» (pág. 99).

el epistolario de Marco Aurelio y Frontón estas cuestiones [50].

Elio Aristides a finales del 145 fue al Asclepieo de Pérgamo en donde pasó dos años [51]. Dos conjuntos de factores se pueden señalar para explicar el florecimiento de este templo en la época en la que fue visitado por el sofista [52]. El primero sería de carácter general y estaría relacionado con la pérdida de significado de los dioses olímpicos y la creciente necesidad de divinidades salvadoras que se prestasen a una relación personal, como era el caso de Asclepio. El segundo estaría en relación con circunstancias más fortuitas, tales como que Flavio Earino, el favorito de Domiciano, procediera de Pérgamo o como que Hadriano emprendiera una serie de iniciativas constructoras en el Asclepion. Allí esperaba Aristides sanar de sus dolencias por medio de la *incubatio* [53]. El ritual consistía sustancialmente en que, tras unos ritos de purificación, se hacía noche en el templo, en la confianza de que Asclepio durante el sueño realizara la cura del enfermo o prescribiera los medios para que éste recuperara la salud. Las divinas sugerencias, en ocasiones decididamente extravagantes, eran discutidas por la mañana entre el enfermo, sus amigos y los

---

[50] Sobre la hipocondria como un rasgo de la época cf. BOWERSOCK, *Greek Sophists*, págs. 69 y sigs.; L. POLVERINI, «Sull'epistolario di Frontone como fonte storica», en *Seconda miscellanea greca e romana*, Roma, 1968, págs. 427-59, esp. 446, n. 3. J. E. G. WHITEHORNE, en «Was Marcus Aurelius a Hypocondriac?», *Latomus*, 36 (1977), 413-21, exculpa a Marco Aurelio de la «acusación» de hipocondria.

[51] Para fechar el período, cf. BEHR, *Sacred Tales*, págs. 43, n. 9, y 61, n. 1.

[52] Sigo a CHR. HABICHT, *Die Inschriften des Asklepieions*, págs. 6-18.

[53] HABICHT, *Die Inschriften des Asklepieions*, pág. 14; BEHR, *Sacred Tales*, págs. 32 y sigs.

servidores del templo para su justa interpretación y, en su caso, puesta en práctica. El Asclepieo venía a dar, por tanto, un amparo institucional a lo que eran creencias y aspiraciones del sofista y de un buen número de hombres de su tiempo. El ambiente que allí se respiraba ha sido bien descrito por Festugière:

> Imaginemos, en fin, el santuario donde el enfermo se alojaba; allí hay otros pacientes cuyo tratamiento es el mismo: esperan visiones nocturnas donde el dios les prescribirá un remedio. Durante el día estos pacientes, que son hombres de dinero, distinción y están desocupados, emplean su tiempo de la misma manera que en la actualidad se emplea el tiempo en los sanatorios y balnearios, hablando sobre sus enfermedades y sus tratamientos. Puesto que el doctor es un dios y les trata por medio de visiones, ellos las comparan: «Él me dijo...», «Bien, él me dijo...», etc. Al actuar así durante todo el día se mantienen en un estado de excitación religiosa, un estado que propicia los sueños nocturnos. Al día siguiente, como en el día de antes, emplean su tiempo interpretando los sueños, comparándolos u observando la ejecución de las prescripciones impuestas por el dios a uno u otro de su círculo; y todo es combinado con visitas al templo, y con conversaciones literarias. Pues esta pequeña sociedad es una sociedad ilustrada; sus miembros escriben, se muestran lo escrito, se animan y halagan mutuamente. Un medio en verdad extraño, chismoso y divertido, en ciertos aspectos ¡sorprendentemente moderno![54].

En esta «montaña mágica» pudo relacionarse Elio Aristides con los personajes de mayor rango social de la ciudad de Pérgamo y también con otros importantes que habían llegado a la ciudad atraídos por el Asclepieo. Entonces

---

[54] *Personal Religion among the Greeks,* Berkeley-Los Ángeles, 1954, págs. 86 y sig.

fraguaron una serie de amistades que influyeron de manera decisiva en Elio Aristides [55]. Unos y otros le confirmaron en sus proyectos de orador, le introdujeron en círculos sociales restringidos, le dieron trabajo y Elio Aristides recurrirá con el tiempo a ellos para que con sus influencias le sacaran de apuros [56].

La retórica bajo el amparo de Asclepio

La forma en que este período, llamado por él de la «cátedra» [57], afectó al sofista fue determinante. Su estado físico mejoró y su decisión de proseguir su carrera como orador se consolidó. Todo ello quedaba de todas maneras sustentado en una confianza incondicional en el dios. El mejor indicio para confirmar esta fe de Aristides es la resolución con la que fue cumpliendo a lo largo de los años las «prescripciones paradójicas» del dios y los efectos be-

[55] S. Nicosia, *Elio Aristide nell'Asclepieio di Pergamo e la retorica recuperata* (Università di Palermo, Istituto di filologia greca, quaderni 7), Palermo, 1979.

[56] Es de resaltar que la mayoría de estos amigos, incluso cuando tienen un puesto importante en la administración romana, son de origen greco-oriental (Bowersock, *Greek Sophists*, pág. 68): L. Claudio Pardalas (Behr, *Sacred Tales*, pág. 48, n. 28; Halfmann, *Die Senatoren*, página. 152); Sedato (Halfmann, *Die Senatoren*, pág. 164, n.° 78); L. Cuspio Pactumeio Rufino (Halfmann, *Sie Senatoren*, pág. 154, n.° 66); *Quadratus*, mencionado en tres ocasiones; según Behr (*Sacred Tales*, págs. 57 y sigs.) hay que distinguir dos *Quadrati*, el de XLVII 22 K que sería *Statius Quadratus* y el de L 67, 71 K que sería *C. Iulius Quadratus*; en contra, viendo sólo en los tres pasajes a *Statius Quadratus*, Bowersock (*Greek Sophists*, págs. 84 y sig.) y Halfmann (*Die Senatoren*, páginas 154 y sig., n.° 67).

[57] XLVIII 77 K y XLIX 44 K.

néficos que éstas tuvieron sobre él [58]. Un ejemplo entre otros muchos posibles puede ratificar lo dicho:

> Se me ordenó que hiciera muchas cosas sorprendentes. De las que me acuerdo están una carrera que tuve que hacer descalzo en invierno y montar a caballo al revés, cosa dificilísima. También recuerdo lo que sigue. Estando el puerto agitado por las olas levantadas por un viento de Suroeste y las embarcaciones en desorden hube de hacer una travesía en sentido contrario tras comer miel y bellotas, la purga así fue perfecta. Se hizo todo ello cuando el tumor estaba más inflamado y llegaba hasta el ombligo (XLVIII 65 K).

Las curas paradójicas, según creía Elio Aristides, evidenciaban el origen divino de las mismas. Si una persona se curaba de una enfermedad o mejoraba su estado por medio de una prescripción en principio no adecuada o incluso contraria para producir ese efecto, ello no podía deberse sino a la voluntad divina que se complacía sanando a su escogido:

> Él (Asclepio) nos ha honrado del siguiente modo, curando catarros y resfriados por las aguas de los ríos y el mar, quitando las dificultades para recostarse por medio de largos paseos, añadiendo purgas inconcebibles a la imposibilidad de comer, prescribiendo hablar y escribir para la dificultad de respirar, de forma que si hay alguna razón para enorgullecerse con estas curas, no quede yo sin mi parte (XLII 8 K).

---

[58] Hablo de prescripciones paradójicas, porque así eran entendidas también desde la óptica de la época. Su poder curativo radicaba en su procedencia divina que a su vez quedaba confirmada por el efecto benéfico del extraordinario remedio. Los ejemplos son abundantísimos y han sido sitematizados por Behr en *Sacred Tales*, pág. 38.

El carácter insólito de las prescripciones que recibe de la divinidad es, además de un signo evidente de su origen, un instrumento excelente para la vanidad del sofista, pues por su medio dejaba constancia de la singularidad de su caso y de su condición de elegido.

También jugaron sus males un importante papel en su vida literaria. La confianza tan decidida y unívoca que depositó Elio Aristides en Asclepio a causa de sus enfermedades hizo que el dios ampliara el ámbito normal de sus atributos, y se convirtiera en un dios que no sólo sanaba y le daba fuerzas para reemprender su carrera [59], sino que además actuaba como maestro, crítico y patrono de una faceta tan importante en la vida del sofista como era la literaria [60]. Por ello la enfermedad que le llevó a recurrir a Asclepio, el dios sanador, y que le mantuvo unido a él por toda su vida, quedó asociada a su actividad literaria por medio del dios que le curaba, orientaba e inspiraba [61]. De esta función de su enfermedad eran conscientes Aristides y sus amigos:

En cierta ocasión, aquel Pardalas a quien yo calificaría como el mejor conocedor contemporáneo de la oratoria griega, se atrevió a decir y a sostener que consideraba que la enfermedad me había sobrevenido por un divino azar, para que asociado con el dios alcanzara esta excelencia (L 27 K).

Esta unión en la concepción de Elio Aristides entre la retórica, que era lo que daba sentido a su curación, y As-

[59] BEHR, *Sacred Tales*, págs. 46 y sig.

[60] BEHR, *Ibidem*; NICOSIA, *Discorsi*, págs. 24 y sigs.

[61] Al final de su vida, en un discurso en donde presenta un balance de aquello por lo que debe estarle agradecido a Asclepio (XLII K) la oratoria ocupa un lugar casi más destacado que la salud.

clepio confería a aquélla un valor sacro con múltiples implicaciones en la actitud del sofista respecto a su obra. Como primera instancia este vínculo sacro exigía de él, según entendía Aristides, una excepcional calidad moral («yo no dudaría en afirmar que el mejor orador es el mejor hombre». II 429 L-B) [62], y en este estado de gracia como un poseído por los dioses (XXVIII 114 K) [63] se hallaba en situación de recibir de la divinidad revelaciones precisas sobre cuándo debía actuar y sobre el contenido de sus discursos [64]. Concebida en estos términos la retórica adquiere una virtualidad que va más allá de lo humano y por ello tiene el poder de aliviar los males de Aristides [65] y por ello también crea un ámbito sagrado donde él oficia con una entrega absoluta como sacerdote.

La exención de cargos públicos

Tras este importante período en el Asclepion, en el que se fechan algunas de sus obras, Aristides volvió a Esmirna a finales del 147 [66]. El momento de la vuelta de Elio Aristides era interesante, pues recientemente había muerto Polemón [67]. Este sofista, originario de Laodicea del Lico, ha-

---

[62] Cf. Behr, *Sacred Tales*, págs. 106 y sig.

[63] Con frecuencia compara la retórica con un culto mistérico y al rétor con un iniciado: XXVIII 110, 114 s., 135 K; XLI 2 K...

[64] Por ejemplo, todos los himnos del XXXVII al XLI K dice Aristides que fueron inspirados a través del sueño. Cf. también L 24-29, 31, 39-42 K.

[65] Las ejecuciones poético-musicales tenían un efecto curativo sobre él (L 22, 30, 38 K). Nicosia, *Discorsi*, págs. 22 y 25.

[66] Behr, *Sacred Tales*, págs. 61 y sig.

[67] Cadoux, *Ancient Smyrna*, págs. 254-63; Bowersock, *Greek Sophists*, págs. 17-18, 22-23, 26, 45, 48-49, 56, 90 y sigs., 120-23; Halfmann, *Die Senatoren*, págs. 162 y sig.

bía ocupado durante muchos años un lugar importante en la ciudad por su prestigio como profesor, su papel como conciliador entre grupos enfrentados, su generosidad a la hora de aceptar cargos públicos y sus brillantes actuaciones ante los emperadores en favor de Esmirna. Desde que la avanzada edad del sofista Escopeliano [68], su predecesor en Esmirna en prestigio y significado, así lo recomendara, la ciudad había convertido a Polemón en su «sofista oficial» y en calidad de tal usó sus servicios y le honró. Pero si alguien pensó que Elio Aristides era la persona indicada para sustituir a Polemón, pronto pudo darse cuenta de su error. Hasta el año 154 en el que finalmente consiguió una *inmunidad definitiva* [69], Aristides, a diferencia de lo que Polemón había hecho en sus días, rechazó todos los cargos públicos para los que fue propuesto por Esmirna o por Hadrianos [70].

Las razones por las que se pensó en Elio Aristides para que desempeñara estas responsabilidades se pueden adivinar. En teoría las personas con mayores recursos económicos, entre las que se hallaba Aristides y buena parte de los miembros de la Segunda Sofística, debían asumir de buen grado cargos públicos y liturgias en beneficio de sus comunidades [71]. Ello formaba parte de lo que se entendía que debía ser el comportamiento correcto de la aristocracia. La influencia y prestigio entre sus paisanos dependía

---

[68] Bowersock, *Greek Sophists*, págs. 44, 91.

[69] La información sobre el tema la facilita el propio Aristides (L 71-99 K). Cf. Behr, *Sacred Tales*, págs. 61 y sigs.; Bowersock, *Greek Sophists*, págs. 36-40.

[70] Si se acepta que era de Hadrianos y no de Hadrianuteras.

[71] Para un repaso general de las instituciones y vida ciudadana en Asia Menor en la época de Elio Aristides cf. Magie, *Roman Rule*, páginas 639-658, y Macro, «The Cities of Asia Minor», págs. 658-697.

de ello y, al mismo tiempo, se esperaba por este medio alcanzar un cierto reconocimiento de Roma en forma de exenciones y promoción social. Existía además una comprensible presión por parte de los grupos menos dotados económicamente para que sus conciudadanos más ricos contribuyeran con sus recursos y tiempo a mejorar algún aspecto de la vida pública de sus ciudades [72]. Por lo que sabemos, la puesta en práctica de este modelo se desarrolló bien en términos generales durante el siglo II, aunque tuvo algunos problemas, en especial por razones financieras o de simple insolidaridad, y quizás también por la falta de atractivo que sentía parte de la aristocracia griega hacia el desempeño de cargos públicos en un contexto político tan limitado por el control de Roma [73]. Elio Arístides, con sus particulares razones, es uno de los testimonios que se pueden ofrecer a mediados del siglo II sobre la disfunción del sistema.

El sumo sacerdote de Asia, la primera liturgia para la que los esmirniotas pensaron en Arístides, se adaptaba a la perfección a sus características [74]. En primer lugar, los sumos sacerdocios de Asia o asiarquías exigían como condiciones ineludibles que quienes los ocuparan fueran de noble linaje, ricos y tuvieran prestigio [75]. Al mismo tiempo,

[72] PLUTARCO en sus *Consejos políticos (Praecepta gerendae reipublicae)* alude repetidas veces a las presiones que ejercía la plebe para que los más adinerados realizaran desembolsos (802 A, 820 B, 821 F, 823 D).

[73] PLUTARCO, *Consejos políticos* 805 A; MACRO, «The Cities of Asia Minor», pág. 687.

[74] Sobre las asiarquías y/o arciprestazgos de Asia cuyas características —identificación entre ambos títulos y su carácter provincial o ciudadano— han sido discutidas, cf. M. ROSSNER, «Asiarchen und Archiereis Asias», *Studii Clasice,* 16 (1974), 101-111.

[75] El estudio prosopográfico de ROSSNER en «Asiarchen und Archiereis Asias», págs. 112-141, no hace sino ratificar este hecho ya señalado

y puesto que era un sacerdocio que se hacía cargo del culto imperial, se buscaban personas afines a Roma, quienes a su vez verían en esta dignidad un medio de promoción [76]. Por último existía en Esmirna la tendencia a escoger sofistas para este cargo, y por ello lo detentaron tanto Escopeliano como Polemón y Evodiano [77]. Los sofistas y rétores pertenecían por lo general a la aristocracia, y por tanto es normal que aparezcan en los cargos ocupados por miembros de este estrato social [78]. Sin embargo creo que además de su origen social, se debe aducir, para explicar la frecuente selección de tales personas para las asiarquías en Esmirna y fuera de Esmirna, su capacidad oratoria. Probablemente se esperaba de ellos que defendieran con elocuencia, incluso si llegaba el caso ante el Emperador, las pretensiones de prioridad en rango y titulatura de las ciudades que representaban. Los asiarcas, al asistir en nombre de sus ciudades a las asambleas periódicas del *koinon* y al formar parte del cortejo procesional, cuyo orden era una de las cuestiones objeto de pugna entre las ciudades, se convertían por oficio en personas implicadas en el tema [79].

---

por A. Stein en «Zur sozialen Stellung der provinzialen Oberpriester», *Epitymbion H. Swoboda dargebracht,* Reichenberg, 1927, pág. 302.

[76] Entre los antepasados de los senadores de origen oriental en el siglo II aparece un buen número de asiarcas; cf. Halfmann, *Die Senatoren,* pág. 34.

[77] Sobre esta tendencia a escoger sofistas y rétores para el cargo cf. Stein, «Zur sozialen Stellung», págs. 303-5.

[78] Sobre esta procedencia social de los sofistas cf. Bowersock, *Greek Sophists,* págs. 21-24. Véase no obstante E. L. Bowie, «The Importance of Sophists» en C. J. Winkler y G. Williams (eds.), *Later Greek Literature* (Yale Classical Studies 27), Cambridge, 1982, págs. 54 y sig.

[79] Sobre estas reuniones del *koinon,* como ocasiones en las que periódicamente se recrudecían las rivalidades entre ciudades cf. R. Merkelbach, «Der Rangstreit der Städte Asiens und die Rede des Aelius Aristi—

Precisamente sabemos que, en fechas muy próximas al intento de designación de Elio Aristides para la asiarquía, los sofistas Escopeliano y Polemón —ambos fueron asiarcas, como hemos dicho— se vieron envueltos en la defensa de los privilegios de Esmirna [80], y que Antonino Pío tuvo que enviar una carta para calmar los ánimos de Esmirna, Pérgamo y Éfeso [81]. Así pues, por esta responsabilidad aneja al sacerdocio el rechazo de Aristides puede estar fundado no sólo en razones de salud y psicológicas, sino también en otras de carácter político. No cabe duda, y este es el motivo central sobre el que los demás se agregan como complementos, que para Elio Aristides no había nada ni nadie más importante que sus achaques, vida espiritual y escasa práctica oratoria, y que no aceptaba fácilmente, a no ser que su vanidad le inclinara a tomar una iniciativa [82], que este ámbito personal se viera turbado por solicitudes externas. Pero es igualmente cierto que consideraba ridícula y anacrónica la rivalidad entre las ciudades griegas, y que por tanto una dignidad que tuviera entre sus funciones la defensa de privilegios que recrudecían las mencionadas rivalidades, había de ser considerada por él como inadmisible [83].

Después de declinar esta dignidad rechazó también en Esmirna ser sacerdote del templo de Asclepio, recaudador

des über die Eintracht», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 32 (1978), 287-96.

[80] Filóstrato, *Vidas*, págs. 536, 539 y sig.

[81] *Vide supra*.

[82] Por ejemplo LI 30-34 K. Mezcla, no obstante, en su rechazo a Asclepio a quien hace responsable de una serie de sueños que le indicaron en qué forma debía actuar.

[83] Se tratará este aspecto del pensamiento político de Aristides más adelante.

de impuestos *(eklogeus)* y prítano o miembro del consejo de la ciudad. También se opuso a ser nombrado irenarca de Hadrianos, una magistratura que desempeñaba funciones de jefe de policía y que por tanto se acomodaba poco al tono vital de Aristides [84]. Para evitar estas elecciones recurrió, con una entereza inquebrantable y sorprendente en un hombre que se decía enfermo, a todos los medios a su alcance para conseguir librarse de esos para él dudosos honores. Los influyentes amigos [85] de Elio Aristides contribuyeron con sus cartas de recomendación a evitar que tuviera que desempeñar los cargos no deseados. A las tribulaciones de este período por el asunto de la inmunidad se añadió la muerte de su ayo Zósimo, en el 148, de la que tardó en recuperarse largos meses [86].

Jerarquía divina y mediación política

Tenemos además para esta época distintas noticias que ilustran aspectos varios de la vida y obra del sofista. En el 149 Aristides, viajero desafortunado, sufre de nuevo una tormenta en una travesía de Clazomenas a Focea, durante la que invoca la ayuda de Zeus, en cuyo honor compone un himno (XLIII K) una vez de vuelta en Esmirna [87]. Esta obra, que ha sido tradicionalmente considerada un documento importante para establecer la concepción religiosa de Elio Aristides, ha suscitado cuestiones diversas. La pri-

---

[84] Sobre las particularidades de estos cargos, cronología y demás detalles cf. Behr, *Sacred Tales,* págs. 61-86.

[85] Heliodoro, Pardalas y Rufino. También consiguió una carta imperial.

[86] Cuenta su enfermedad y muerte en XLVII 69-77 K.

[87] Boulanger, *Aelius Aristide,* págs. 185-192; J. Amman, *Die Zeusrede des Aelios Aristeides* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft 12), Tubinga, 1931; Behr, *Sacred Tales,* págs. 72 y sig., 151 y sig.

mera subyace en el conjunto de la producción del sofista —y en buena parte de la literatura escrita por los autores de la Segunda Sofística—, y está relacionada con el problema de hasta qué punto Aristides compartía los conceptos expresados en el himno o, dicho de otro modo, si su aportación se limitaba a introducir un conjunto doctrinal no nuevo y de origen diverso en los moldes de la preceptiva retórica al uso [88]. Las concepciones religiosas de sus contemporáneos [89] invitan a pensar que efectivamente Elio Aristides compartía una imagen de Zeus como un dios padre de sí mismo (*autopator* XLIII 9 K), de quien todo había surgido (XLIII 9 ss. K) y dependía (XLIII 23 K) y del que los dioses habían recibido unos poderes delegados (XLIII 25 K). También Asclepio, su divinidad tutelar, se beneficiaba de esta concesión de Zeus:

> ...Asclepio cura a los que para Zeus es grato curar... (XLIII 25 K).

Esta idea que establece una jerarquía entre los dioses olímpicos —y ésta es la segunda cuestión que suscita el himno— ni limita su número ni mezcla sus atributos, sino que los remite a una divinidad originaria y todopoderosa [90]. Por esta razón no es adecuado hablar de monoteís-

---

[88] O. WEINREICH se preguntaba, como una cuestión de método previa y especialmente importante para los himnos dedicados a dioses, qué es lo que había en ellos de expresión de creencias personales y qué de preceptiva retórica («Typisches und Individuelles in der Religiosität des Aelius Aristeides», *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 17 (1914), 601).

[89] WEINREICH, «Typisches und Individuelles», págs. 601 y sigs.; BOULANGER, *Aelius Aristide*, págs. 182 y sigs.; BEHR, *Sacred Tales*, páginas 72 y sig.

[90] Coincido con esta opinión de BEHR (*Sacred Tales*, págs. 151 y sig.) que se opone a toda una tendencia que desde H. BAUMGART (*Aelius Aris-

mo en Elio Aristides, aunque una concepción como la que hemos dicho que mantiene, en donde se despoja a la divinidad suprema (Zeus) de los aditamentos mitológicos (XLIII 8, 22 K) y se le atribuye una función generadora y conservadora (XLIII 30 K) de todo lo que existe, hace pensar en una tendencia que se orienta hacia el monoteísmo [91]. Esta construcción teórica, sin embargo, carece de influencias en la religiosidad del sofista, que desde la época del Asclepion y salvo urgencias de ocasión se centra en Asclepio.

De la misma época que el himno a Zeus parece ser *A los rodios sobre la concordia,* una de las pocas obras que Elio Arístides dedicó a una cuestión de interés sociopolítico. Rodas, una ciudad que visitó en su viaje a Egipto, sufría una confrontación social entre sus ciudadanos. El motivo del conflicto se menciona de manera poco explícita y parece estar relacionado con el pago de unos préstamos (XXIV 29 K). Se ha supuesto que lo que provocó la necesidad de estos préstamos fue el terremoto del 142 mencionado repetidamente por Elio Aristides en el discurso (XXIV 3, 53, 59 K) [92].

La forma en la que actuó Elio Aristides en relación con este problema surgido en Rodas —enviando este discurso conciliador, ya que por motivos de salud no podía trasladarse (XXIV 1 K)—, coincide con el modelo ofrecido

tides als Repräsentant der sophistischen Rhetorik des zweiten Jahrhunderts der Kaiserzeit, Leipzig, 1874, págs. 75-80) quería ver en el discurso conceptos panteístas e incluso monoteístas.

[91] Algo semejante sugiere también el *Zeus-Asclepio* venerado en el templo construido por Rufino, el amigo de Aristides, dentro del Asclepion, cf. Habicht, *Die Inschriften des Asklepieions,* págs. 11-14.

[92] Boulanger, *Aelius Aristide,* págs. 374-76; Behr, *Sacred Tales,* páginas 73 sig.

por Plutarco medio siglo antes en sus *Consejos políticos* [93]. El tratado del autor de Queronea es una «carta abierta» dirigida a Menémaco, un joven de Sardes que estaba pensando en dedicarse a la política. En ella intentaba definir Plutarco los términos en los que se debía desarrollar una actividad política en un contexto histórico en donde la dominación romana se entendía ya por una parte de la aristocracia griega no sólo como un fenómeno inevitable, sino también como un fenómeno positivo [94]. Las nuevas circunstancias habían creado además de unas nuevas perspectivas y tareas, un nuevo tipo de problemas a los que se debía y pretendía dar respuesta —básicamente los que aparecen en el libro décimo del epistolario de Plinio el Joven y en los discursos de Dion Crisóstomo. Entre otras cosas pide Plutarco, con una crudeza que sorprende, que se asuma con plena consciencia, por parte del político que va a ocupar un cargo en una ciudad griega, la situación de sometimiento que Grecia tenía con respecto a Roma:

> Viniendo a ocupar cualquier magistratura... debes decirte a ti mismo: «gobiernas, siendo a tu vez gobernado, una ciudad sometida a los procónsules, delegados del César...». Es necesario que dispongas bien la clámide y que del generalato pases tu atención a la tribuna de los oradores y que no confíes ni te enorgullezcas con la corona, pues las calzas del procónsul están encima de tu cabeza (813 D-E) [95].

[93] Para la cronología de la obra cf. C. P. Jones, «Toward a Chronology of Plutarch's Works», *Journal of Roman Studies*, 56 (1966), 72, que la sitúa entre el 96 y el 114.

[94] Cf. T. Renoirte, *Les 'Conseils politiques' de Plutarque une lettre ouverte aux grecs a l'époque de Trajan*, Lovaina, 1951; C. P. Jones, *Plutarch and Rome*, Oxford, 1971, págs. 110-130; G. J. D. Aalders, *Plutarch's Political Thought*, Amsterdam, 1982, págs. 54 y sigs.

[95] Para la traducción de este pasaje cf. Jones, *Plutarch*, pág. 133.

Es interesante añadir que esta situación de dependencia, en donde la autonomía de las ciudades griegas está circunscrita a los márgenes fijados por el ordenamiento administrativo impuesto por Roma, es *juzgada positivamente* por Plutarco:

> Se participa de la libertad que los dominadores han distribuido entre los pueblos y más libertad no sería mejor (824 C).

En un contexto de prosperidad, paz y bienestar que Plutarco señala como existente en su época (824 C), resta como función primordial del político griego velar por la concordia de su ciudad (824 D ss.), evitando en último extremo que los problemas que en ella puedan existir exijan una intervención romana:

> Si el político no puede conservar la ciudad sin problemas, intentará con discreción atender y curar el conflicto y revuelta de la ciudad en su seno, de forma que no haya necesidad de médicos y remedios foráneos (815 B).

Descrito y aceptado en estos términos, el insoslayable poder de Roma se convierte en el último argumento que puede utilizar al menos una parte de la aristocracia griega con intención de sosegar los ánimos de sus conciudadanos más levantiscos. No se trataba sólo de una opción realista que pretendía que se aceptara lo irremediable de la situación; hemos de entenderla también como una opción interesada que se complacía en el control romano por considerarlo garantía de estabilidad social y de ciertos privilegios. Por otra parte, el que hubiera griegos encargados de recordar a sus paisanos que Maratón, Eurimedonte y Platea que-

daban muy lejos (814 C)[96], en tanto que las calzas del gobernador estaban próximas, no dejaba de ser para Roma una forma de ejercer un control delegado. El mutuo beneficio derivado de la aceptación de este estado de cosas en un contexto de prosperidad económica en donde los conflictos sociales no se presentaban como insolubles, hizo que el modelo trazado por Plutarco se reprodujera y tuviera un notable éxito durante el siglo II d. C. Los sofistas, entre los que se encuentra Elio Aristides, con su origen noble y su afinidad con Roma, suelen ser unos buenos exponentes de esa aristocracia que se encontraba por lo general satisfecha en esta situación y que con tal motivo consideraba una tarea adecuada recordar a sus paisanos la felicidad de los tiempos presentes y los peligros de la facción[97]. La manera en que Elio Aristides llama al orden a la *civitas libera* de Rodas, que ya había perdido en dos ocasiones esta condición[98], recuerda el tono utilizado por Plutarco:

> Vosotros estáis orgullosos pensando que sois libres, y ensalzáis la democracia hasta el punto de que ni aceptaríais ser inmortales si no se os permitiera conservar esta forma de gobierno. ¿Cómo no va a estar fuera de razón honrarla de tal manera, y no querer darse cuenta de que la vejáis? Si se estableciera una monarquía, se llevaría muy a mal, pero se acepta esto, que por cuanto llevo dicho es peor que una monarquía. Si esto prosigue

---

[96] «Maratón, Eurimedonte y Platea y cuantos ejemplos hacen hincharse y alborotarse vanamente al pueblo, queden para las escuelas de los sofistas.»

[97] Sin embargo no todos los sofistas participaban de un mismo grado de afinidad con Roma. En ocasiones el gusto arcaizante del siglo II oculta añoranzas de tiempos mejores para Grecia; cf. Bowie, «Greeks and their Past»; Chr. Habicht, *Pausanias und seine 'Beschreibung Griechenlands'*, Munich, 1985, págs. 118-141.

[98] Magie, *Roman Rule*, págs. 569, 1427, y 631 y sig., 1491.

no se puede calcular sus consecuencias, pero en todo caso os arriesgaréis a perder esta aparente libertad. Si no remitís de grado en vuestra actitud, otro vendrá que os salve a vuestro pesar, que no es dado a los que gobiernan desconocer estos asuntos ni tenerlos en poco. De manera que aunque no sea por otra razón que la de ser libres y hacer lo que queréis, dejad vuestra conducta presente para que no paséis por un temor semejante a vuestro atrevimiento y perdáis vuestra antigua fuente de honra (XXIV 22 K).

El recuerdo de la potencial actuación de Roma va también acompañado de consideraciones en torno a la histórica incapacidad griega para vivir en armonía. Ésta era la causa del cambio de situación en Grecia, es decir, de su sometimiento a Roma, y no «las falanges de hoplitas o el número de hombres a caballo» (XXIV 29 K). Pero junto a esta argumentación que se remitía al pasado utilizaba Elio Aristides otra que pretendía mostrar lo inadecuado de tales comportamientos en los felices tiempos en que vivían (XXIV 30 s. K).

También se fechan en el 149 una serie de terremotos que aterrorizaron a la provincia de Asia [99]. La narración del suceso se convierte en manos de Aristides en un pretexto para mostrar su condición privilegiada de eficaz y necesario mediador entre los hombres y los dioses:

Tiempo después, cuando Albo era gobernador de Asia, hubo muchos y violentos terremotos. Primero quedó reducida a escombros toda Mitilene, después tuvieron lugar en otras ciudades repetidos temblores e incluso algunas aldeas quedaron totalmente destruidas. Efesios y esmirniotas se apresuraron a hacerse visitas unos a otros inquietos. Era digno de verse la persistencia de los terremotos y el temor. Así enviaron emisarios a Claros, y el orá-

[99] Magie, *Roman Rule*, págs. 632, 1492 y sig.

culo era disputado por este motivo, pero también recorrieron como suplicantes altares, plazas y ciudades, sin que nadie se atreviera a quedarse en casa, hasta que declararon finalizadas las súplicas. En esto el dios me ordenó —estaba yo entonces en Esmirna o más bien en sus afueras—, que sacrificara en público un buey a Zeus Salvador... Así me decidí a sacrificar. Lo que sucedió después al que le parezca bien que lo crea, al que no que le vaya bien. Pues después de ese día se interrumpieron todos esos terremotos y no hubo más problemas, ciertamente por la providencia y poder de los dioses, pero también por mi necesaria intervención (XLIX 38-40 K).

Sabemos que poco después (150) muere su maestro Alejandro y el hecho le ofrecerá la ocasión de componer una «carta fúnebre» (XXXII K) que envió a Cotieon, su ciudad natal [100].

Recuperación y recaída

En el 155 Elio Aristides se encuentra en un estado físico que le va a permitir llevar una vida de viajes y conferencias normal en un sofista [101]. Los *Discursos sagrados*, que venían ofreciendo noticias que nos permitían situar con cierta aproximación los sucesos, se interrumpen por un período de unos diez años. Aunque la datación se discute por otros investigadores, en esta época fecha Behr el *Panatenaico*, una obra que conviene destacar para completar la imagen de Elio Aristides [102]. Se trata de un discurso en

[100] La obra presenta forma de carta. Boulanger, *Aelius Aristide*, págs. 319-22; Behr, *Sacred Tales*, págs. 10 y sigs., 76 y sig. La fecha de la obra tiene problemas.

[101] Behr, *Sacred Tales*, págs. 88 y sigs.

[102] Véase la introducción al *Panatenaico* en este mismo volumen.

el que alaba a la ciudad de Atenas como generadora de todos los valores dignos de tal nombre que posee la humanidad.

Los aprecios del sofista se dividían, pues, según y en qué cosas, ya que si por una parte atribuía a Roma un talento excepcional en el ámbito de la política y administración, por otra concedía a Atenas, entendida más que como una ciudad como un símbolo, una capacidad semejante en el ámbito de lo cultural. Ambos aprecios parecen convivir sin contradicciones en Aristides.

Un suceso que en principio nada tenía que ver con el sofista es la causa de que volvamos a contar con información autobiográfica de Elio Aristides. En el 161, el rey parto Vologeses III, ante el que Aristides en sus delirios de grandeza soñó declamar (XLVII 36 s. K), ocupó Armenia e invadió Siria derrotando las tropas romanas del legado de Capadocia y del gobernador de Siria [103]. La respuesta no se hizo esperar, y en el 162 se envió bajo el mando teórico de Lucio Vero un ejército compuesto por legiones procedentes de Germania, Panonia y Mesia. En una serie de campañas victoriosas, que inmediatamente se convirtieron en objeto digno de ser historiado para un numeroso grupo de Tucídides improvisados, Roma consiguió recuperar otra vez Armenia como reino vasallo y afirmar de nuevo el Eufrates como frontera oriental del Imperio. Esta situación fue probablemente la que quedó ratificada en la paz del 166, cuyos términos precisos se desconocen. Contrapartida de esta victoria fue para Roma la peste con la que volvieron sus tropas, en especial el ejército de Avidio

[103] Para una puesta al día de estos sucesos cf. las aportaciones de A. Bertinelli, M. L. Chaumont y J. Wolski en *Aufstieg und Niedergang*, II 9, 1 (1976), 3-45, 71-194; 195-214.

Casio [104]. Aristides fue contagiado por la peste; a partir del 165 se reanudan las noticias aportadas por los *Discursos Sagrados,* puesto que de nuevo necesitó la ayuda de Asclepio, tema central de estos escritos [105]. Salvó la vida de esta enfermedad, según pensaba, a cambio de que otra persona la perdiera en su lugar:

La fiebre no me abandonó totalmente hasta que no murió el hijo adoptivo que me era más querido. En el mismo día, como después supe, que aquel murió, me abandonó también la enfermedad. Así yo tuve mi vida hasta entonces como un don de los dioses y después de entonces reviví con la ayuda de los dioses, y, si es posible decirlo, ella me vino como un trueque (XLVIII 44 K).

La rivalidad entre ciudades griegas

En el 166, por orden de Asclepio y por ello sin poder pretextar su todavía quebrantada salud (XXVII 2 K), marchó a Cícico y para la ocasión compuso *El panegírico en Cícico* (XXVII K) [106]. En este discurso alude a las rivalida-

---

[104] J. F. Gillian, en «The Plague under Marcus Aurelius», *American Journal of Philology,* 82 (1966), 225-51, pone coto a la retórica catastrofista con la que se han narrado las consecuencias de la peste.

[105] Cuenta la aparición de la epidemia y su enfermedad en XLVIII 37-45 K. Una inclusión del tema de la peste en el reinado de Marco Aurelio puede verse en A. Birley, *Marcus Aurelius,* Londres, 1966, páginas 202 y sigs. Sobre los síntomas e identificación de la enfermedad cf. Behr, *Sacred Tales,* pág. 166, n. 13.

[106] Cuenta el viaje y el éxito de este discurso, pronunciado en dos ocasiones, en LI 11-16 K. Es un panegírico al templo de Adriano en Cícico reconstruido tras un terremoto. La ocasión le permitió también hacer un homenaje a Marco Aurelio y Lucio Vero. Boulanger, *Aelius Aristide,* págs. 343-6; Behr, *Sacred Tales,* págs. 100-2; Klein, *Die Romrede,* pág. 86.

des entre las ciudades griegas de su tiempo (XXVII 40-45 K), tema que se convertirá en el argumento central del discurso *Sobre la concordia de las ciudades* (XXII K) pronunciado poco después en Pérgamo con motivo de la asamblea del *koinon* asiático. Aborda Aristides, con intención crítica y de consejo, un problema muy difundido en las ciudades griegas de época imperial: las rivalidades por titulatura y rango [107]. En opinión del sofista se trataba de una rivalidad sin causa razonable (XXVII 66 ss. K). Mantenía pues con respecto al tema el mismo juicio expresado por Dion de Prusa medio siglo antes, cuando ante casos semejantes decía este último que las ciudades griegas peleaban «por la sombra de un burro» (XXXIV 48) [108]. Pero ambos autores insistieron además en el hecho de que se trataba de un comportamiento ridículo bajo dominación romana. Según Dion, era «como si dos esclavos disputaran entre ellos por su reputación y rango» (XXXIV 51). Aristides de forma más ampulosa vino a decir lo mismo:

Pero en los asuntos presentes y en este estado de cosas establecido por la buena fortuna, ¿quién está tan fuera de sus cabales

[107] BOULANGER, *Aelius Aristide,* págs. 376-81; BEHR, *Sacred Tales,* págs. 104 y sig. Para un estudio de las razones que se aducían para estas rivalidades cf. R. MERKELBACH, «Der Rangstreit», 287-96. Hay abundante material epigráfico sobre el tema de las rivalidades estudiado magistralmente, para el caso de las ciudades bitinias Nicomedia y Nicea, por L. ROBERT, «La titulature de Nicée et de Nicomédie: la gloire et la haine», *Harvard Studies in Classical Philology* 81 (1977), 1-39.

[108] Dión de Prusa se ocupó de la rivalidad entre ciudades griegas en varios de sus discursos; cf. D. KIENAST y H. CASTRITIUS, «Ein vernachlässigtes Zeugnis für die Reichspolitik Trajans: Die zweite tarsische Rede des Dion von Prusa», *Historia,* 20 (1971), 62-83; C. P. JONES, *The Roman World of Dio Chrysostom,* Cambridge (Mass.), 1978, págs. 76 y sigs.; P. DESIDERI, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano,* Mesina-Florencia, 1978, págs. 410 y sigs.

que no sabe que una sola ciudad, la primera y más grande, tiene sometida toda la tierra, y que una sola casa lo gobierna todo, y que los gobernadores nos visitan, según es ley, todos los años y a ellos es dado hacer todo, lo grande y lo pequeño, lo que les parezca mejor? (XXIII 62 K).

La disposición de los dos autores era la de quienes mantenían una distancia crítica frente a estos «pecados griegos» [109]; pero a la vez era su condición de griegos la que les permitía aconsejar en términos severos a sus paisanos. Estos comportamientos hacían posible un tono mucho más moderado en las cartas imperiales que tocaban el tema. Años antes Antonino Pío, en una misiva llena de delicadeza, se expresaba en los siguientes términos:

El César Emperador... a los magistrados de los efesios, a la asamblea y al pueblo, salud. He sabido que los pergamenos utilizan en las cartas que os dirigen los títulos que dispuse que vuestra ciudad usara. Pero también tengo entendido que los esmirniotas los omiten por azar en el decreto sobre el sacrificio conjunto. Sin embargo, de ahora en adelante serán correctos, si vosostros recordáis en las cartas que les mandéis el tratamiento correcto... [110].

Sin embargo la perspectiva de Dion de Prusa y Aristides en este particular no fue compartida por otros sofistas. Por lo que sabemos a través de las biografías de Filóstrato y los epígrafes, un buen número de ellos se volcó en la defensa y obtención de privilegios y títulos para sus ciudades frente a las pretensiones semejantes de sus rivales [111].

---

[109] Estas rivalidades eran llamadas por los romanos *hellenika hamartemata.*

[110] W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum graecarum,* 3.ª ed., Leipzig, 1915-24, n.° 849.

[111] R. Pack, «Artemidorus and the Physiognomists», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association,* 72 (1941),

Su horizonte lo constituían fundamentalmente su ciudad, de nacimiento o adopción, y el Emperador, de quien dependían privilegios y títulos. A éstos se les puede atribuir una perspectiva localista, que se afirmaba en esta contienda con otras ciudades, y que bajo ciertas circunstancias, cuando la competencia con los antagonistas les fue adversa, se convirtieron en una fuente de problemas de mayor o menor magnitud según el momento histórico [112].

El discurso *Sobre la concordia de las ciudades* es también importante, porque gracias al tema del que nos informa —no por la intención del autor— se convierte en contrapunto parcial del *A Roma*. Pues esta absurda tensión entre las ciudades griegas estimulada por sus respectivas aristocracias lo que evidenciaba era la insuficiencia del marco político-administrativo impuesto por Roma, que forzaba a orientar las energías de parte de las aristocracias griegas hacia confrontaciones ridículas.

Junto a estas confrontaciones entre las ciudades griegas, y a veces siendo utilizadas, existían otras de rango inferior entre los sofistas y afines por motivos profesionales [113]. Hubieron de tener una importancia comparable a la de los personajes que las protagonizaron, y su frecuencia fue tan notable que llevó a Filóstrato a resaltar como insólito el caso de Rufo de Perinto, quien a pesar de su prestigio como sofista nunca tuvo enemigos. Los sofistas y filósofos vinculados con Esmirna no fueron en esto una excepción, y Timócrates, Escopeliano (*Vidas*, pág. 536) y Polemón (*Vidas*, págs. 490 y sig., 536, 541) ofrecieron bue-

---

321-34; Bowersock, *Greek Sophists*, págs. 90 y sig.; Habicht, *Die Inschriften des Asklepieions*, págs. 71 y sigs.

[112] Especialmente importante en tiempos de los Severos.

[113] Bowersock, *Greek Sophists*, págs. 89-100.

nos precedentes para Aristides. En este ambiente ciudadano se explica el menosprecio con que en ocasiones el sofista se refiere a otros sofistas (L 95 K) o la hipersensibilidad con la que reacciona ante lo que entiende atentados a su prestigio y posición en la ciudad. Una anécdota que nos narra en los *Discursos Sagrados* y que se fecha en el 167 refleja muy bien este rasgo de la personalidad de Aristides y de la vida de las ciudades griegas:

Por entonces se presentó en la ciudad un hombrecillo egipcio [114] que corrompió a algunos de los miembros del Consejo e hizo creer a la mayoría y también a personas concretas que quería participar en la administración pública y que tales pretensiones las llevaría adelante con su dinero. Así consiguió penetrar en el teatro sobreviniéndole por este motivo a la ciudad una gran vergüenza. Yo no sabía del tema otra cosa que lo que escuchaba de otros, puesto que hacía una vida de casa limitada a los más allegados. Pero además pretendió ir al Odeón, el que está cerca del puerto, y tener allí una atención, no sé si por medio de un decreto o de otro modo. Yo tuve un sueño. Me pareció que el sol se levantaba por el ágora y que decía: «Aristides intervendrá hoy a la hora cuarta en el edificio del Consejo». Viendo y escuchando tales cosas me desperté, de tal manera que no podía saber si había sido sueño o realidad. Tras llamar a los amigos más importantes les di a conocer el mandato. Entonces se hizo pública la noticia, se dio la hora fijada por el sueño y todos los presentes estábamos de acuerdo en esto. Aunque mi aparición fue tan súbita y cogió desprevenidos a muchos, el edificio del Consejo estaba tan lleno que no era posible ver sino cabezas de hombres y no había espacio ni para meter la mano. El tumulto y buena disposición y, aún más para decir la verdad, el entusiasmo fue tanto, que no se vio a nadie sentado ni en los preámbulos

[114] BEHR, *Sacred Tales*, pág. 105, n. 34, sugiere a Ptolomeo de Naucratis.

ni cuando ya en pie interviene, sino que desde la primera palabra estuvieron en pie y sentían dolor, alegría o susto, asentían a lo que se decía y decían cosas nunca dichas antes, considerándose todos felices si podían darme la enhorabuena. Así me marché del edificio del Consejo y estaba en el baño, cuando me contaron que el que había anunciado su intervención con tres días de antelación en el Odeón había reunido sólo a 17 personas. Aquel día significó para éste el comienzo de la moderación (LI 30-34 K).

En el invierno del 170-171 inició Elio Aristides la composición de esa obra compleja, mezcla de diario espiritual, informe médico, relato aretológico, testimonio de agradecimiento a Asclepio y alarde de vanidad que son los *Discursos Sagrados* (XLVII-LII K) [115].

A partir del 170 grupos de bárbaros cruzan los Balcanes y penetran en las provincias de Tracia, Macedonia y Acaya, llegando hasta Eleusis. Los costobocos, pueblo de incierto origen que vivía en el nordeste o norte de Dacia, incendiaron el santuario de Demeter y Perséfone en Eleusis [116]. Este penoso suceso indujo a Elio Aristides, de quien no sabemos si estaba iniciado en los misterios eleusinos, a escribir un discurso para lamentarse del hecho (XXII K) [117].

---

[115] Para la razón del título de la obra cf. FESTUGIÈRE, *Personal Religion*, pág. 88. BOULANGER, *Aelius Aristide*, págs. 169-72 y *passim*; BEHR, *Sacred Tales*, págs. 108-10 y *passim*; NICOSIA, *Discorsi*, págs. 33 y sigs. y *passim*.

[116] Cf. D. J. GEAGAN, «Roman Athens: Some Aspects of Life and Culture I. 86 B. C.-A. D. 267», *Aufstieg und Niedergang*, II 7, 1 (1979), 402 y 432.

[117] BOULANGER, *Aelius Aristide*, págs. 329-32; BEHR, *Sacred Tales*, pág. 110. Este último autor es partidario de atribuirle a Aristides algún grado de iniciación en los misterios eleusinos.

El encuentro con Marco Aurelio y su muerte

La siguiente noticia que tenemos de Elio Aristides es su encuentro con Marco Aurelio en el 176 [118]. El propio Aristides menciona, lleno de satisfacción, el suceso como un gran éxito en su vida, por el que muy especialmente tiene que dar gracias a Asclepio. Las curiosas circunstancias que rodearon este encuentro se narran en las *Vidas de los sofistas* (págs. 582 y sig.). Filóstrato —quien menciona al discípulo del sofista Damiano como fuente— cuenta que, cuando el César filósofo llegó a Esmirna, Aristides tardó en presentarse ante el Emperador tres días, y que para ello tuvieron que ir los hermanos Quintilios [119] a buscarle a su casa. Al ser preguntado el sofista por la causa del retraso en hacer acto de presencia, contestó: «Emperador, estaba ocupado, y cuando el entendimiento considera algo no se debe separar de lo que indaga». Satisfecho Marco Aurelio con la respuesta le pidió que declamara, cosa que hizo al día siguiente Aristides con gran éxito. El suceso se ha considerado unánimemente como un dato más que ratifica la curiosa personalidad de Elio Aristides, que incluso ante el Emperador tenía que hacerse notar [120]. Pero aunque con un hombre tan complejo como Aristides todo es posible, las circunstancias políticas que rodearon el viaje de Marco Aurelio facilitan una mejor explicación para el comportamiento del sofista. Se debe tener presente

---

[118] BIRLEY, *Marcus Aurelius*, págs. 262 y sigs.; BEHR, *Sacred, Tales*, pág. 111.

[119] Sex. Quintilio Valerio Máximo y Sex. Quintilio Condiano fueron *comites* de M. Aurelio en este viaje por oriente; cf. HALFMANN, *Die Senatoren*, pág. 163, núm. 75 y 76.

[120] R. PACK, «Two Sophists and Two Emperors», *Classical Philology*, 42 (1947), 17 s.; BEHR, *Sacred Tales*, pág. 111.

que lo que motivó el periplo oriental de Marco Aurelio durante el 175-176 fue el llamado levantamiento de Avidio Casio [121], que duró tres meses [122], pero fue lo suficientemente importante como para que el Emperador desviara sus intereses de la frontera del Danubio. Marco Aurelio visitó en compañía de Cómodo y un amplio séquito Egipto, Siria y Cilicia, las zonas que explícitamente se habían sumado a Avidio Casio, para hacer evidente con su presencia y la de su hijo no sólo que estaba vivo, sino que tenía sucesor [123]. Su estancia en Esmirna se ha de explicar por la misma razón. Avidio Casio había sido un brillante general en la guerra contra los partos y había desempeñado con acierto el mando extraordinario que después se le había otorgado. Era, por tanto, una personalidad prestigiosa, cuya autoproclamación como emperador fue con seguridad bien acogida en Oriente por un amplio número de personas en la confusa situación inicial en la que se daba por muerto a Marco Aurelio [124]. El propio Avidio Casio intentó asociar a su empresa a personalidades relevantes, y sabemos que escribió sin resultados a Herodes Ático, que le respondió con una lacónico pero explícito: «Estás loco» [125]. A este conjunto de noticias se añade otro dato que invita a creer que Avidio Casio hubo de preten-

[121] En opinión de J. Spiess no se debe hablar de «levantamiento», sino de lucha por la sucesión de M. Aurelio, al que se creía muerto (*Avidius Cassius und der Aufstand des Jahres 175*, Diss., Munich, 1975).

[122] Según Casio Dión el levantamiento duró tres meses y 6 días (LXXI 27, 3[2], pág. 268). Spiess cree que es un error del historiador y que debe reducirse a dos meses (*Avidius Cassius*, págs. 63-8).

[123] Spiess, *Avidius Cassius*, págs. 21-30.

[124] Spiess, *Ibidem*.

[125] Filóstrato, *Vidas*, pág. 563; cf. Ameling, *Herodes Atticus*, páginas 152 y sig.

der una conexión con Aristides. El rebelde era hijo de Gayo Avidio Heliodoro, a quien Aristides quizá conoció en Egipto y del que en todo caso recibió ayuda en el asunto de la inmunidad (L 75 K) [126]. Con estas referencias es razonable pensar que el retraso del sofista para presentarse en Esmirna ante el Emperador se debió al miedo a que, con razón o sin ella, se le tuviera asociado con Avidio Casio, y, aunque la benevolencia de Marco Aurelio ante estos sucesos debía ser conocida [127], probablemente la prudencia aconsejó una discreta reserva a Aristides en tanto el Emperador no tomara una iniciativa.

Poco tiempo después (177 o 178) tuvo lugar un terremoto que destruyó la ciudad de Esmirna. Aristides, en la mejor tradición sofística, utilizó su talento y la consolidada relación con Marco Aurelio en favor de esta ciudad con la que se hallaba íntimamente vinculado (XIX K). Sus buenos oficios contribuyeron a hacer posible una pronta reconstrucción de esta abatida ciudad (XX K) [128].

La última obra de Elio Aristides se fecha en el 180 (LIII K) [129]. Poco tiempo después hubo de morir este singular sofista en el Laneion, la finca que no abandonó en los últimos años de su vida [130].

---

[126] HALFMANN, *Die Senatoren,* págs. 179 y sig., núm. 100 a.

[127] SPIESS, *Avidius Cassius,* págs. 59-63.

[128] Sobre la cronología y carácter de las distintas obras de Aristides relacionadas con este terremoto cf. BOULANGER, *Aelius Aristides,* páginas 325-29 y 387-89; BEHR, *Sacred Tales,* págs. 112-14; KLEIN, *Die Romrede,* págs. 89 y sig.

[129] BEHR, *Sacred Tales,* pág. 114.

[130] La *Suda* (Vol. I, pág. 353 ADLER) dice que Aristides murió durante el reinado de Cómodo; por otra parte tampoco hay datos sobre Aristides después del 180.

II. LA OBRA DE ELIO ARISTIDES: CLASIFICACIÓN

La obra de Elio Aristides: clasificación

La extensa producción de Aristides presenta algunos problemas de clasificación. La división en cinco grupos que propone A. Boulanger para los discursos de Aristides [1] resulta algo imprecisa para la riqueza y variedad de su obra. A Reardon [2] se debe una ordenación más pormenorizada: 12 *melétai,* 6 discursos políticos, 8 discursos epidicticos, 11 himnos, 6 obras teóricas, 1 *diálexis,* 6 *Discursos Sagrados* y 1 *Discurso Egipcio.* Asimismo, esta clasificación tiene algunas imprecisiones, si se repara, por ejemplo, en que los himnos también son discursos epidícticos y las obras retóricas no son tratados en sentido estricto. Más ordenada nos parece la clasificación de R. Klein [3] en: discursos epidícticos, declamaciones, *Discursos Sagrados,* poesía y obras espurias. No obstante, también adolece de algunas imprecisiones, como incluir en el mismo apartado el *Discurso Egipcio* y los discursos sobre la Retórica, o la *Monodia de Esmirna* y el *Discurso sobre la concordia de las ciudades,* entre otras muestras.

Nuestra clasificación y ordenación parte de la consideración de que toda la obra del gran sofista de Esmirna,

---

[1] *Aelius Aristides...,* págs. 156-161. *Son los siguientes:* I. *Discursos Sagrados*; II. *Obras de polémica y discusión*; III. *Declamaciones de escuela*; IV. *Discursos poéticos,* y V. *Discursos políticos.*

[2] B. P. Reardon, *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J. C.* (*Annales littéraires de l'Université de Nantes,* 3), París, 1971, páginas 125-126.

[3] *Die Romrede...,* págs. 104-107.

excepto los *Discursos Sagrados,* es literatura epidíctica según la entendía el tratadista griego Menandro de Laodicea [4], para quien E. Aristides era un modelo a seguir. Por tanto, entendemos que las declamaciones, los encomios (a un dios, a una persona o a una ciudad), los discursos políticos o la defensa de la Retórica reflejan pura y simplemente una oratoria epidíctica que enseñaba, deleitaba y *fascinaba* al público del siglo II d. C.

Las Declamaciones

Antes de que un griego o un romano alcanzara la categoría de sofista, debía recorrer un largo ciclo de educación. De la mano del *grammatistḗs* aprende a leer en antologías, con el *grammaticus* se inicia en el comentario de textos en prosa y en verso para adquirir conocimientos no sólo de gramática, sino también de geografía, historia, mitología o astronomía [5]. El futuro orador empieza también a familiarizarse con los ejercicios preparatorios de la Retórica, los *progymnásmata* o *praeexercitationes.* Pero era el rétor quien se cuidaba de que el alumno dominara todas las fases. Se trataba de ejercicios elementales que constituían el primer grado del aprendizaje oratorio. Con ellos el futuro sofista aprendía a exponer, amplificar y argumentar. La técnica de la exposición se aprendía por medio de la fábula, la narración, la *chría,* la sentencia y el informe. Para dominar la *amplificatio* se ejercitaban en el lugar

---

[4] Cf. la edición moderna *Menander Rhetor,* con traducción y comentario por D. A. Russell y N. G. Wilson, Oxford, 1981. Por ella citaremos los pasajes de Menandro el Retórico.

[5] Léase a H. I. Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad,* Buenos Aires, 1965, págs. 182-251.

común o *tópos,* el elogio y el vituperio, el paralelismo, la descripción y la etopeya. Por fin, el dominio de la controversia se lograba con la refutación y confirmación, la tesis y la hipótesis, y con la proposición de ley. Los ejercicios enumerados eran los ingredientes normales de los discursos de los grandes sofistas, quienes eran maestros en salpicar sus obras de descripciones, tópicos, refutaciones, elogios o vituperios y demás recursos estudiados en la escuela [6].

De ahí se pasaba a la composición de piezas ficticias de oratoria o *melétai* [7], que suponía la coronación de los estudios del joven que deseara dedicarse a la oratoria. Este ejercicio oratorio avanzado no se debe confundir con las *melétai* o declamaciones propiamente dichas de los sofistas consagrados. Estas últimas eran discursos completos ficticios, forenses o deliberativos, del tipo del *Palamedes* de Gorgias o de las *Tetralogías* de Antifonte [8].

Los sofistas del siglo II d. C. se hicieron especialmente famosos por la práctica de estas *melétai* avanzadas [9]. Es uno de los aspectos que más destaca Filóstrato en sus *Vidas de los sofistas.* Descollaron en las declamaciones Favorino de Arelate (*VS* 492), Loliano de Éfeso (*VS* 527), Pole-

[6] El tratamiento más completo puede leerse en B. SCHOULER, *La tradition hellenique chez Libanios,* París, Les Belles Lettres, 1984, páginas 51-138. Resumen en W. KROLL, «Rhetorik», en *Paulys Realencyclopädie der classichen Altertumswissenschaft,* Supplementband VII, Stuttgart, 1940, cols. 1118-1119.

[7] Cf. REARDON, *Courants littéraires...,* págs. 104-114.

[8] Léase a D. A. RUSSELL, *Greek Declamation,* Cambridge, 1983, páginas 16-17.

[9] Estudio de conjunto en G. KENNEDY, «The Sophists as Declaimers», en *Approaches to the Second Sophistic,* editado por G. W. BOWERSOCK, University Park, Pennsylvania, 1974, págs. 17-22.

món de Esmirna (*VS* 544), Antíoco de Egas (*VS* 569), Teódoto de Atenas (*VS* 566), Alejandro de Seleucia (*VS* 575), Pausanias de Cesarea (*VS* 594), Ptolomeo de Náucratis (*VS* 596), Apolonio de Atenas (*VS* 601), Proclo de Náucratis (*VS* 604), Hipódromo de Tesalia (*VS* 618) y Filóstrato de Lemnos (*VS* 628). Además de estas noticias, se conservan dos *melétai* de Polemón [10], una probablemente de Herodes Ático [11], cuatro del período de Luciano [12] y doce de Elio Aristides *(Discursos V-XVI L-B)* [13].

El tema de los *Discursos Sicilianos (V-VI)* [14] arranca de Tucídides (VII 11-15). Nicias, en el invierno del año 414 a. C., envía una carta a Atenas solicitando refuerzos para poder seguir en Sicilia. Aristides se imagina que dos oradores, tras ser leída la carta, hablan uno a favor y otro en contra del envío de ayuda a Sicilia.

En el *Discurso VII* Aristides habla como un ateniense en favor de la paz con los lacedemonios en el año 425 a. C., mientras que en el *VIII* se dirige a la audiencia como un lacedemonio defendiendo la paz con los atenienses en el año 404 a. C. Sus fuentes son Tucídides (IV 17-20) y Jenofonte (*Helénicas,* II).

Los *Discursos IX* y *X* tratan de la alianza de Atenas con Tebas después de la toma de Elatea por Filipo II de Macedonia en el año 339 a. C. Aristides intenta recons-

---

[10] Cf. Reardon, *Courants littéraires...,* págs. 107-109.

[11] Se titula *Perì politeías*; léase a P. Graindor, *Un milliardaire antique. Hérode Atticus et sa famille,* El Cairo, 1930, págs. 161 y sigs.

[12] *Fálaris I* y *II, El tiranicida* y *El desheredado.*

[13] Cf. Boulanger, *Aelius Aristide...,* págs. 271-299.

[14] Léase la excelente monografía de L. Pernot, *Les «Discours Siciliens» d'Aelius Aristide (Or. 5-6): Étude littéraire et paléographique. Édition et traduction (Monographs in Classical Studies),* Nueva York, Arno Press, 1981.

truir el discurso que pronunció Demóstenes (*De corona,* 211 ss.) contra la hegemonía macedonia sobre Grecia.

Los cinco *Discursos Léuctricos (XI-XV)* se sitúan después de la batalla de Leuctra en el 371 a. C., en la que los tebanos al mando de Epaminondas vencieron a los lacedemonios. Aristides habla en nombre de cinco oradores que defendían posturas diferentes ante la situación política creada. Dos arengas sirven para apoyar a los tebanos en su hegemonía *(XII* y *XIV),* dos para defender a los lacedemonios *(XI* y *XIII)* y una quinta en favor de la neutralidad *(XV),* que fue la política seguida por Atenas. Como nos recuerda Boulanger [15], estas cinco declamaciones representan la culminación de su virtuosismo oratorio y son «verdaderos ensayos de historia», en palabras de Reardon [16].

La última declamación *(Discurso XVI)* no es de tema histórico, sino legendario [17]. En este *Discurso de embajada a Aquiles* Aristides hace de cuarto embajador, después de Ulises, Fénix y Ayax, para intentar convencer a Aquiles de que vuelva al combate. Libanio, dos siglos más tarde, imaginó una *Respuesta de Aquiles a la embajada de Ulises (Declamación V),* contrapartida de la de nuestro sofista.

Dindorf, en su edición de 1829, incluyó como obras de Aristides las dos *Declamaciones Leptinianas* (*LIII-LIV* de su numeración), pero hoy se está de acuerdo en consi-

---

[15] *Aelius Aristide...,* pág. 282.

[16] *Courants littéraires...,* pág. 105. Es muy conocida la comparación que establece Reardon entre las declamaciones de los sofistas y el jazz en págs. 111-114.

[17] Una diferencia fundamental entre las declamaciones griegas y latinas de época imperial estriba en la preferencia que tenían los sofistas griegos por los temas históricos, porque con ello reafirmaban el valor cultural del helenismo; cf. Kennedy, «The Sophists as Daclaimers»..., pág. 20, y Russell, *Greek Declamation,* págs. 106-128.

derarlas de autor desconocido y, desde luego, no pertenecientes a Aristides [18].

Discursos introductorios

Antes de los discursos —fueran declamaciones o discursos más formales—, los sofistas del siglo II d. C. solían pronunciar unas breves introducciones para atraerse la benevolencia del público. A estas breves introducciones se les daba el nombre de *diálexis, prolaliá* o simplemente *laliá* [19]. Eran charlas improvisadas, de sintaxis más simple, con frases más cortas y sin estructura periódica [20]. Se ponen en relación con formas de filosofía popular, como las conferencias morales o las diatribas de los filósofos errantes [21]. Muchas obritas de Luciano [22], el máximo exponente de este tipo de escritos, pertenecen a esta clase de piezas informales introductorias. El *Discurso XXIX K (Sobre la prohibición de representar comedias)* es la única *diálexis* conservada de E. Aristides. Fue pronunciada en Esmirna entre los años 157 y 165 d. C. [23] contra la actuación, real o ficticia, de una especie de sátira pública en las *Dionisias*.

---

[18] Cf. J. E. HARRY, «On the Authorship of the Leptinean Orations attributed to Aristides», *American Journal of Philology* 15 (1894), 66-73 y BOULANGER, *Aelius Aristide...*, págs. 291-292.

[19] Léase a RUSSELL-WILSON, *Menander Rhetor*, pág. 295.

[20] RUSSELL, *Greek Declamation*, pág. 78.

[21] BOULANGER, *Aelius Aristide...*, pág. 293.

[22] Cf. J. BOMPAIRE, *Lucien écrivain. Imitation et création*, París, 1958, págs. 286 y sigs. Serían: *Hipias* o *El baño, Dioniso, Heracles, Acerca del ámbar* o *Los Cisnes, El sueño* o *El gallo, Dipsades, Heródoto, Zeuxis* y *Harmonides*.

[23] Fecha de BEHR, *The Complete Works...*, pág. 388.

Aristides refuta apasionadamente la utilidad de la sátira mediante la exposición de los peligros que acarrea. El tema no era nuevo. La oposición a la representación de comedias se remonta a Platón y Aristóteles [24]. Una obra suya de contenido parecido *(Contra los danzantes)* sólo nos es conocida por la respuesta que le dio Libanio en el siglo IV d. C. en su *A favor de los danzantes.* Tal vez el *De saltatione* o *Sobre la danza* de Luciano habría podido imitar la diatriba de Aristides contra los bailarines [25].

Discursos sobre la Retórica

Incluimos en este apartado los seis discursos que tratan de manera más o menos formal sobre la defensa de la Retórica [26]. Son los *Discursos platónicos (II-IV)* y los *Discursos XXVIII, XXXIII* y *XXXIV.* A la polémica tradicional [27] entre Retórica y Filosofía dedica E. Aristides gran parte de su obra. Refuta el ataque de Platón a la Retórica lanzado en el *Gorgias (II: A Platón, en defensa de la Retórica),* defiende a Milcíades, Temístocles, Cimón y Pericles de la acusación de Platón de haber pervertido a los atenienses *(III: A Platón, en defensa de los Cuatro),* o responde al filósofo Capitón sobre las críticas recibidas por

[24] Cf. BEHR, *Sacred Tales...*, págs. 95-96 y nota 6.

[25] Véase BOMPAIRE, *Lucien écrivain...*, pág. 357.

[26] Análisis en BOULANGER, *Aelius Aristide...*, págs. 210-270; REARDON, *Courants littéraires...*, págs. 149-154; y D. SOHLBERG, «Aelius Aristides und Diogenes von Babylon. Zur Geschichte des rednerischen Ideals», *Museum Helveticum* 29 (1972), 177-200 y 256-277.

[27] Léase la introducción al Discurso II en págs. 255 ss.

el primer discurso platónico *(IV: A Capitón)* [28]. En los tres discursos queda fuera de toda duda la supremacía de la Retórica.

Si en los *Discursos platónicos* late una crítica contra los filósofos de su tiempo, como hiciera Luciano en *El pescador* y en *Los fugitivos,* los *Discursos XXVIII (Sobre una observación de paso), XXXIII (A quienes le critican por no declamar)* y *XXXIV (Contra quienes se burlan de los misterios de la Retórica)* constituyen un duro ataque contra los sofistas de su tiempo que no hacen honor a su nombre. Pero al mismo tiempo son una profesión de fe en los poderes casi divinos de la Retórica. Su postura se refleja en frases como *el orador no debe ser esclavo de la audiencia (XXVIII 118 K), la Retórica procede de la divinidad (XXVIII 122 K)* y *se iguala a la poesía (II 32 ss. B),* o *el orador no debe agradar al pueblo, como hacen los actores (XXXIV 55 K).* La Retórica era para E. Aristides lo más bello y lo más importante de su vida: *Para mí la Retórica lo es todo y tiene todos los poderes. Yo la he convertido en mis hijos, en mis padres, en mi trabajo, en mi descanso, en todo. En ella invoco a Afrodita, ella es mi diversión, mi deber, mi alegría y mi admiración, y a sus puertas acudo siempre (XXXIII 20 K).* El concepto, pues, que tenía Aristides sobre la Retórica estaba muy por encima de la persuasión engañosa de muchos rétores de su tiempo. De ahí sus despiadados ataques no sólo contra los filósofos que menosprecian la Retórica, sino tam-

[28] Las críticas seguirían un siglo después, como se colige por el *Contra Aristides* del filósofo neoplatónico Porfirio; cf. BEHR, «Citations...», págs. 186-199.

bién contra los sofistas que mancillaban el sagrado nombre de Retórica [29].

Los dos libros sobre *Técnica retórica,* transmitidos bajo el nombre de Aristides, no salieron de su pluma, como bien demostró A. Boulanger [30].

Encomios.

De los tres tipos de Oratoria, judicial, deliberativa y epidíctica, esta última atañe a la alabanza y a la invectiva [31]. La oratoria de aparato comenzó en el siglo V a. C. y tuvo a Gorgias por fundador. Él e Isócrates pasan por ser sus modelos. Su importancia perduró durante toda la Antigüedad, pero destacan tres períodos. El primero cubre los últimos años del siglo V a. C. y todo el siglo IV a. C.; sus principales exponentes fueron los citados Gorgias e Isócrates, además de Alcidamas y Polícrates [32]. El segundo alcanza su apogeo durante la época de los Antoninos en el siglo II d. C.; recibe el nombre de Segunda Sofística y tiene como máximos representantes a Dion de Prusa, He-

---

[29] El ataque no es nuevo; cf. TÁCITO, *Diálogos de los Oradores,* XIX y XXX; PETRONIO, *Satiricón,* I; SEXTO EMPÍRICO, *Contra los rétores*; QUINTILIANO, V 12, 17 ss.

[30] Argumentación en BOULANGER, *Aelius Aristide...,* págs. 239-249.

[31] Sobre el *genus demonstrativum,* todavía es valiosa la monografía de T. C. BURGESS, *Epideictic Literature* (Studies in Classical Philology, 3), Ann Arbor, 1984 (= 1902), págs. 89-261. Cf. también KROLL, «Rhetorik», cols. 1128-1135; J. MARTIN, *Antike Rhetorik. Technik und Methode,* Munich, 1974, págs. 177-210; y un útil resumen en RUSSELL-WILSON, *Menander Rhetor,* págs. XI-XXXIV.

[32] Cf. G. KENNEDY, *The Art of Persuasion in Greece,* Princeton, 1963, págs. 167-203.

rodes Ático, Polemón de Laodicea y Luciano, además de Elio Aristides [33]. El tercero floreció en el siglo IV d. C.; Libanio, Temistio e Himerio fueron sus figuras más destacadas [34].

Hablar de literatura epidíctica es sinónimo de encomio, hasta el punto de que el *génos epideiktikón* o *genus demonstrativum* era conocido también como *génos enkomiastikón*. Así pues, si los discursos epidícticos tienen como denominador común el encomio, y menos la invectiva o *psógos*, parece lógico clasificar este tipo de discursos siguiendo la clasificación antigua de encomio a los dioses, a las personas y a los seres inanimados. En todos ellos aparecen los *tópoi* encomiásticos que abarcaban todos los puntos imaginables. Los esquemas de Burgess, Marrou o Lausberg [35] pueden dar una idea de las posibilidades que se ofrecían a los sofistas en sus elogios a dioses, hombres, animales, ciudades o a cosas insignificantes [36].

1. ENCOMIO DE DIOSES: HIMNOS EN PROSA. — El género epidíctico estuvo desde Gorgias e Isócrates estrechamente relacionado con la poesía [37], mucho más que la oratoria

---

[33] Cf. BOWERSOCK (ed.), *Approaches...*, págs. 30-34, y G. KENNEDY, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, Princeton, 1972, págs. 553-613. En español es útil el resumen de J. GARCÍA BLANCO, «Literatura griega imperial», en *Actualización científica en Filología Griega*, editada por A. MARTÍNEZ DÍEZ, Universidad Complutense de Madrid, 1984, páginas 583-588.

[34] Cf. GARCÍA BLANCO, «Literatura griega imperial», págs. 588-590.

[35] BURGESS, *Epideictic Literature*, pág. 120; MARROU, *Historia de la educación...*, págs. 243-4; H. LAUSBERG, *Manual de retórica literaria*, Madrid, 1966, vol. I, págs. 216-221.

[36] Menandro Rétor, 331.15-332.32 RUSSELL-WILSON (eds.).

[37] Cf. BURGESS, *Epideictic Literature*, págs. 166-180.

deliberativa y la judicial, porque, al igual que la poesía, los discursos epidícticos tienden a deleitar. Y la composición epidíctica más cercana a la poesía era, sin duda, el himno en prosa o encomio a los dioses.

E. Aristides por parte griega y Apuleyo por el lado latino fueron los maestros en la composición de himnos a dioses [38]. En ellos queda borrada la frontera entre poesía y prosa; incluso Aristides defiende en su *Himno a Sarapis (XLV 1-10 K)* la superioridad de la prosa sobre la poesía [39].

Menandro el Retórico (333.2-26 Russell-Wilson) menciona diversos tipos de himnos: clético, apopémptico, científico, mítico, genealógico, ficticio, precatorio y deprecatorio [40]. Lo normal, sin embargo, es que los himnos sean mixtos, es decir, que tengan elementos diversos. Sí, en cambio, suelen responder a una estructura clara [41]: proemio, invocación, aretalogías y súplica. Los *Discursos XXXVII-XLV K* de Aristides [42] forman el cuerpo de sus Himnos:

---

[38] Para Apuleyo puede consultarse el libro de J. G. GRIFFITHS, *Apuleios of Madauros, The Isis-Book (Metamorphoses XI)*, Leiden, 1975, págs. 114-123. Más tarde destacan en la composición de himnos Juliano *(Discursos VIII y XI)* y Libanio *(Discurso V)*.

[39] Léase a A. HARDIE, *Statius and the Silvae. Poets, Patrons and Epideixis in the Greco-Roman World* (*ARCA, Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs*, 9), Liverpool, Francis Cairns, 1983, página 93.

[40] Puede leerse una enumeración de los himnos en prosa griegos y latinos en BURGESS, *Epideictic Literature*, págs. 175 y sigs.

[41] De consulta obligada es E. NORDEN, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Stuttgart, 1956 (= 1913), páginas 143 y sigs.; cf. REARDON, *Courants littéraires...*, pág. 145.

[42] Sobre ellos, cf. BOULANGER, *Aelius Aristide...*, págs. 311-315.

Himno a Atena (XXXVII), Los hijos de Asclepio (XXXVIII), Al pozo del templo de Asclepio (XXXIX), Himno a Heracles (XL), Himno a Dioniso (XLI), Discurso a Asclepio (XLII), Himno a Zeus (XLIII), Discurso al mar Egeo (XLIV) e *Himno a Sárapis (XLV)*. Prácticamente en todos ellos utiliza el siguiente guión: proemio, origen o nacimiento del dios, beneficios impartidos, relación con los otros dioses, títulos y poderes, e invocación. Tal vez el *Himno a Zeus (XLIII K)* [43] sea el más acabado. Se describe a Zeus como el dios supremo del panteón helénico y creador del universo y de todos los seres vivientes.

2. ENCOMIO DE PERSONAS. — Si el discurso se dirige al emperador, recibe el nombre de *basilikós lógos* [44]. A este tipo pertenece el *Discurso XXXV K (Al emperador)*, que la mayor parte de los autores, a excepción de C. P. Jones, considera de época más tardía [45].

Los *Discursos XVII y XXI (Discursos de Esmirna I y II)* pertenecen a los clasificados por Menandro el Retórico como discursos de bienvenida a un gobernador *(epibatérios lógos)* [46], si bien centrados especialmente en un solo tópi-

[43] Véase J. AMMAN, *Die Zeusrede des Aelios Aristeides*, Tubinga, 1931.

[44] Cf. *Menandro Rétor*, 368.1-377.30 RUSSELL-WILSON y el comentario en págs. 271-272. Pertenecen a este tipo el *Discurso III* de Dion de Prusa, el *I* de Juliano, el *LIX* de Libanio y *II-IV* de Temistio.

[45] Discusión en BEHR, *The complete Works...*, págs. 399-400; hay que añadir la respuesta de JONES, «The *eis Basilea* again», *Classical Quarterly* 31 (1981), 224-225.

[46] *Menandro Rétor*, 377.31-388.16 RUSSELL-WILSON, con comentario en págs. 282-283. El *Discurso XIII* de LIBANIO pertenece a este tipo. Para poesía, cf. F. CAIRNS, *Generic Composition in Greek and Roman Poetry*, Edimburgo, 1972, pág. 21.

co: la alabanza de la ciudad a la que llega el nuevo gobernador, aunque el segundo de ellos *(XXI K)* también incluye el encomio de las virtudes del gobernador. El *Discurso XVII* fue pronunciado para celebrar la llegada a Esmirna del gobernador de Asia P. Cluvio Máximo en el año 157 d. C., mientras el segundo fue compuesto en honor de P. Cluvio Máximo Paulino, hijo del anterior, que tomó posesión de su cargo en el 179 d. C. [47].

El *Discurso XXX K (Discurso de aniversario a Apellas)* fue pronunciado en el 147 a. C. en honor de su discípulo C. Julio Apellas, de 14 años, por encargo de la familia de los Quadratos, muy influyentes en Pérgamo [48]. Pertenece al *genethliakós lógos* o discurso encomiástico dirigido a una persona con motivo de su cumpleaños [49]. B. Keil [50] juzgó equivocadamente que el presente discurso no fue escrito por Aristides.

El encomio de los difuntos recibe el nombre de *epitáphios lógos* o discurso fúnebre [51]. Aristides escribió dos discursos fúnebres. El primero, *Discurso XXX K (Epicedio a Eteoneo),* fue pronunciado en el año 161 d. C. en Cízico para llorar la muerte de su joven discípulo Eteoneo.

---

[47] Behr, *Sacred Tales,* págs. 91-92 y *The Complete Works...,* páginas 356 y 361-362.

[48] Cf. Behr, *The Complete Works...,* pág. 389.

[49] *Menandro Rétor,* 412.2-413.4 con notas de Russell-Wilson; Burges, *Epideictic Literature,* págs. 142-146; Cairns, *Generic Composition...,* págs. 165-169.

[50] Discusión en Behr, *Sacred Tales,* pág. 57, y *The Complete Works...,* pág. 389.

[51] *Menandro Rétor,* 418.5-422.4 con el comentario y bibliografía de Russell-Wilson. Cf. también A. Ramírez de Verger, «La *consolatio* en Frontón: en torno al *De nepote amisso*», *Faventia* 5 (1983), 65-78.

El segundo *Discurso XXXI K: Discurso fúnebre por Alejandro)* fue escrito en forma de carta, enviada al pueblo de Cotieo, con motivo de la muerte de uno de sus maestros. El *Epicedio a Eteoneo* es el mejor estructurado: encomio (3-10), lamento (11-13) y consolación (14-18); en el discurso por Alejandro, en cambio, predomina el elemento encomiástico [52].

Aunque dirigidas a ciudades, las monodias de Aristides están estrechamente relacionadas con los discursos fúnebres. La principal diferencia es el predominio de la *lamentatio,* rasgo fundamental desde los primeros ejemplos en Homero [53]. Nuestro sofista compuso dos monodias a ciudades arrasadas. En la *Monodia por Esmirna (Discurso XVIII K)* lloró en estilo poético la destrucción de Esmirna por un terremoto en el año 177 d. C., mientras que en el *Discurso Eleusinio (XXII K)* lamentó la destrucción del templo de Eleusis; fue pronunciado en el año 171 en Esmirna [54].

---

[52] El mismo Aristides cambia los títulos de discursos que responden a una misma composición genérica. Realmente, es muy difícil establecer una diferencia clara entre el *epitaphios,* el *paramythetikós lógos* y la *monodia.* Se pueden observar diferencias de matices, dado que el primero destaca por la parte encomiástica, el segundo por la *consolatio,* y la tercera por la *lamentatio,* aunque los tópicos pueden aparecer indistintamente en los tres; cf. Burgess, *Epideictic Literature,* págs. 146-157 y Russell-Wilson, *Menander Rhetor,* págs. 325 y 331-332.

[53] Ejemplos en A. Ramírez de Verger, «Parodia de un lamento ritual en Maximiano *(El.* V 87-104)», *Habis* 15 (1984), 152-153; para una visión de conjunto, cf. M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition,* Cambridge, 1974. La teoría en *Menandro Rétor,* 434.10-437.4, con nota de Russell-Wilson en pág. 347.

[54] Cf. Behr, *The Complete Works...,* pág. 363.

Menandro Rétor nos da la noticia de otros tres discursos fúnebres (418.10), hoy perdidos, excepto un fragmento conservado en los *Escolios* (Dindorf, III 127).

3. ENCOMIO DE CIUDADES. — El elogio de ciudades ocupa buena parte de la obra de Aristides [55]. Los más famosos y leídos son el *Panatenaico (Discurso I Lenz-Behr)*, pronunciado en Atenas el año 155 a. C. [56], y el *Discurso a Roma (XXVI K)*, del mismo año que el anterior [57]. El *Discurso XXVII K (Panegírico en Cízico sobre su templo)* es un encomio de la ciudad y su templo, pero deriva al tema, tan querido a Aristides, de la concordia de las ciudades; tuvo lugar en Cízico en el año 166 d. C. El *Discurso XLVI K (Discurso ístmico a Posidón)*, del año 156 d. C., es en su mayor parte un panegírico de Corinto [58].

Por último, el *Discurso LIII K (Panegírico del agua del Pérgamo)*, pronunciado en el año 177 d. C. y llegado hasta nosotros de forma incompleta, pudiera muy bien encuadrarse en el grupo de encomios.

Discursos políticos

Los sofistas nunca habían sido indiferentes a los grandes problemas políticos de sus respectivas épocas. En sus

---

[55] Cf. *Menandro Rétor*, 344.15-359.15, con nota de RUSSELL-WILSON en pág. 245.

[56] Véase la introducción al *Panatenaico* en págs. 105 y sigs. del presente volumen.

[57] Cf. R. KLEIN, *Die Romrede des Aelius Aristides*, Darmstadt, 1981 (introducción) y 1983 (texto, traducción y comentario). Para la datación, cf. BEHR, *The Complete Works...*, pág. 373.

[58] Párrafos 20-31; Cf. BOULANGER, *Aelius Aristide...*, págs. 346-347.

discursos de aparato, como señala Boulanger [59], solían ofrecer sus soluciones. Pues bien, éste es el sentido de algunos discursos de exhortación de Aristides; en ellos se hace una continua apelación a la concordia de las ciudades. Con el *Discurso XXIII K (Sobre la concordia de las ciudades)* nuestro sofista intenta aplacar las continuas rivalidades que mantuvieron Pérgamo, Esmirna y Éfeso para defender o aumentar sus privilegios; data del año 167 d. C. El *Discurso XXIV K (A los rodios sobre la concordia),* del año 149, tiene como objetivo poner paz en una revuelta social que se levantó en Rodas tras el terremoto del año 142 d. C.

En otras ocasiones, el sofista se constituye en el portavoz más autorizado para conseguir beneficios o privilegios para sus ciudades. Así, E. Aristides no se limitó a llorar la destrucción de Esmirna (XVIII K), sino que solicitó una ayuda extraordinaria para la reconstrucción de la ciudad en el *Discurso XIX K (Carta a los emperadores sobre Esmirna).* El efecto fue instantáneo, porque Esmirna estaba siendo reconstruida un año después, el 178, como se deduce de su *Discurso XX K (Palinodia por Esmirna),* en el que agradece a los emperadores la ayuda prestada.

El *Discurso Rodio (XXV K),* de autor desconocido [60], pero incluido en el *corpus* de nuestro sofista, también es una llamada de socorro para reconstruir Rodas después del terremoto que sufrió en el año 142, ya citado.

Los «Discursos Sagrados»

E. Aristides escribió los *Discursos Sagrados* en sus propiedades de Laneion durante el invierno de los años 170-171

---

[59] *Aelius Aristide...,* pág. 372.

[60] Cf. BEHR, *The Complete Works...,* pág. 371.

d. C. [61]. Vienen a ser un testimonio autobiográfico de las relaciones entre Aristides y el dios Asclepio. El lector se ve inmerso en los sucesos históricos y cotidianos que rodearon la vida del gran sofista de Esmirna: milagros (verdaderos o falsos), enfermedades, sueños, curas, medicinas, dietas, baños, viajes; en suma, constituyen el diario o memorias de un auténtico hipocondríaco y neurótico, como parece que fue Aristides.

Los discursos son independientes, aunque los tres primeros se centran más en asuntos de salud, mientras que los dos últimos (del sexto queda muy poco) tratan con mayor extensión su carrera profesional.

Los *Discursos Sagrados (XLVII-LII K)* forman una obra de capital importancia para el conocimiento de la religiosidad no sólo de nuestro sofista, sino también de la del siglo II d. C. [62]. El conjunto es diferente del resto de sus discursos, tanto por el contenido y disposición, como por el estilo, mucho más informal que en sus otros discursos.

El «Discurso Egipcio»

El *Discurso Egipcio (XXXVI K)* es un tratado sobre el nacimiento del río Nilo, escrito en Esmirna por los años 147-149 d. C., años después de su estancia en Egipto (en

[61] Cf. Behr, *The Complete Works...*, pág. 425. Muy valioso me parece el libro de S. Nicosia, *Elio Aristide. Discorsi Sacri*, Milán, 1984; tiene una buena introducción (págs. 9-53), una traducción italiana y abundantes notas.

[62] Léase, por ejemplo, a A. J. Festugière, *Roman Religion...*, páginas 85-104.

el 142). Tiene por objeto responder al antiguo problema de las crecidas del Nilo en verano. Aristides va exponiendo y refutando las teorías de poetas e historiadores para quedarse con la explicación homérica de la lluvia [63] como causa principal de la anormal avenida del Nilo [64].

Poesía

Los especialistas, excepto Behr [65], atribuyen a E. Aristides un *Himno a Asclepio* en poesía. Habría sido compuesto entre el año 145 y el 149 d. C.

---

[63] Como HOMERO, *Odisea* IV 4.

[64] Cf. REARDON, *Courants littéraires...*, pág. 240; BEHR, *The Complete Works...*, págs. 402-403.

[65] SACRED TALES, pág. 52; léase la nota 9 en págs. 9-10.

LOS DISCURSOS DE ELIO ARISTIDES *

ORDEN	TÍTULO (español, griego y latín **)
I L-B (XIII D)	Panatenaico (Παναθηναϊκός; *Panathenaica oratio*).
II B (XLV D)	A Platón, en defensa de la Retórica (Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῆς ῥητορικῆς; *Oratio Platonica prima, pro Rhetorica*).
III B (XLVI D)	A Platón, en defensa de los Cuatro (Πρὸς Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων; *Oratio Platonica secunda, pro Quattuorviris*).
IV B (XLVII D)	A Capitón (Πρὸς τὸν Καπίτωνα; *Oratio Platonica tertia, ad Capitonem*).
V L-B (XXIX D)	A favor de enviar ayuda a los sicilianos (Περὶ τοῦ πέμπειν βοήθειαν τοῖς ἐν Σικελίᾳ; *Oratio Sicula prior*).
VI L-B (XXX D)	En contra (Εἰς τὸ ἐναντίον; *Oratio Sicula posterior*).
VII L-B (XXXI D)	A favor de la paz con los lacedemonios (Ὑπὲρ τῆς πρὸς Λακεδαιμονίους εἰρήνης; *Oratio de pace prior*).
VIII L-B (XXXII D)	A favor de la paz con los atenienses (Ὑπὲρ τῆς πρός Ἀθηναίους εἰρήνης; *Oratio de pace posterior*).
IX L-B (XXXVIII D)	Sobre la alianza con los tebanos, A (Πρὸς Θηβαίους περὶ τῆς συμμαχίας A; *Oratio de societate prior*).
X L-B (XXXIX D)	Sobre la alianza con los tebanos, B (Πρὸς Θηβαίους περὶ τῆς συμμαχίας B; *Oratio de societate posterior*).

* L-B = Lenz, en Behr; B = edición de Behr; K = edición de Keil; D = edición de Dindorf. No se incluye en la sinopsis la obra perdida *Contra los danzantes* ni el *Himno a Asclepio* en poesía.

Lugar y fecha	Circunstancia	Composición genérica
Atenas, 155 (?)	Fiestas Panateneas	Encomio de ciudades
Pérgamo, 145-7	Escuela platónica (*Gorgias* de Platón)	Elogio de la Retórica
Esmirna, 161-5	*Gorgias* de Platón	— —
Pérgamo, 147	Críticas a II B	— —
Incerti temporis	Expedición a Sicilia, 414 a. C.	Declamación
— —	—	—
— —	Guerra Peloponeso, 425 a. C.	—
— —	Guerra Peloponeso, 404 a. C.	—
— —	Toma de Elatea, 339 a. C.	—
— —	—	—

** Los títulos en latín pertenecen a la traducción latina de Canter, Basilea, 1566.

Orden	Título (español, griego y latín)
XI L-B (XXXIII D)	Primer discurso léuctrico: A favor de los lacedemonios, A (Λευκτρικός Α: ὑπὲρ Λακεδαιμονίων πρῶτος; *Oratio Leuctrica prima*).
XII L-B (XXXIV D)	Segundo discurso léuctrico: A favor de los tebanos, A (Λευκτρικός Β: ὑπὲρ Θηβαίων πρῶτος; *Oratio Leuctrica secunda*).
XIII L-B (XXXV D)	Tercer discurso léuctrico: A favor de los lacedemonios, B (Λευκτρικὸς Γ: ὑπὲρ Λακεδαιμονίων δεύτερος; *Oratio Leuctrica tertia*).
XIV L-B (XXXVI D)	Cuarto discurso léuctrico: A favor de los tebanos, B (Λευκτρικός Δ: ὑπὲρ Θηβαίων δεύτερος; *Oratio Leuctrica quarta*).
XV L-B (XXXVII D)	Quinto discurso léuctrico: A favor de la neutralidad (Λευκτρικός Ε: ὕπερ τοῦ μηδετέροις βοηθεῖν; *Oratio Leuctrica quinta*).
XVI L-B (LII D)	Discurso de embajada a Aquiles (Πρεσβευτικός πρὸς 'Αχιλλέα; *Oratio legati*).
XVII K (XV D)	Discurso de Esmirna I (Σμυρναικὸς πολιτικὸς; *In Smyrnam oratio*).
XVIII K (XX D)	Monodia por Esmirna ('Επὶ Σμύρνῃ μονῳδία; *Monodia de Smyrna*).
XIX K (XLI D)	Carta a los emperadores sobre Esmirna ('Επιστολὴ περὶ Σμύρνης πρὸς τούς βασιλέας; *Oratio de Smyrna ad Reges Romanorum*).
XX K (XXI D)	Palinodia por Esmirna (Παλινῳδία ἐπὶ Σμύρνῃ; *Palinodia de Smyrna instaurata*).
XXI K (XXII D)	Discurso de Esmirna II (Σμυρναικὸς προσφωνητικὸς; *Gratulatio Smyrnaea (ad Commodum)*).
XXII K (XIX D)	Discurso Eleusinio ('Ελευσίνιος; *Eleusinia oratio*).

Lugar y fecha	Circunstancia	Composición genérica
— —	Batalla Leuctra, 371 a. C.	—
— —	—	—
— —	—	—
— —	—	—
— —	—	—
— —	*Ilíada,* XI	—
Esmirna, 157	Llegada gobernador	*Epibatḗrios lógos*
Laneion, 177	Terremoto	Monodia
—	—	Discurso político
Laneion, 178	Reconstrucción	— —
Laneion, 179	—	*Epibatḗrios lógos*
Esmirna, 171	Destrucción templo	Monodia

Orden	Título (español, griego y latín)
XXIII K (XLII D)	Sobre la concordia de las ciudades (Pérgamo, Esmirna, Éfeso) (Περὶ ὁμονοίας ταῖς πόλεσιν; *Oratio de concordia ad civitates Asiaticas*).
XXIV K (XLIV D)	A los rodios sobre la concordia (Ῥοδίοις περὶ ὁμονοίας; *Oratio de concordia ad Rhodios*).
XXV K (XLIII D)	Discurso Rodio (Ῥοδιακός; *Oratio Rhodiaca*).
XXVI K (XIV D)	Discurso a Roma (Εἰς Ῥώμην; *In Romam oratio*).
XXVII K (XVI D)	Panegírico en Cízico (Πανηγυρικὸς ἐν Κύζικῳ περὶ τοῦ ναοῦ; *Panegyrica Cyzicena oratio*).
XXVIII K (XLIX D)	Sobre una observación de paso (Περὶ τοῦ παραφθέγματος; *Oratio de Parapthegmate*).
XXIX K (XL D)	Sobre la prohibición de representar comedias (Περὶ τοῦ μὴ δεῖν κωμῳδεῖν; *Oratio de non agendis comoediis*).
XXX K (X D)	Discurso de aniversario a Apellas (Ἀπελλᾷ γενεθλιακός; *In Apellam Genethliaca oratio*).
XXXI K (XI D)	Epicedio a Eteoneo (Εἰς Ἐτεωνέα ἐπικήδειος; *In Eteoneum funebris oratio*).
XXXII K (XII D)	Epitafio de Alejandro (Ἐπὶ Ἀλεξάνδρῳ ἐπιτάφιος; *In Alexandrum funebris oratio*).
XXXIII K (LI D)	A quienes le critican por no declamar (Πρὸς τοὺς αἰτιωμένους ὅτι μὴ μελετῴη; *Oratio contra criminantes quod non declamavit*).
XXXIV K (L D)	Contra quienes se burlan de los misterios de la Retórica (Κατὰ τῶν ἐξορχουμένων; *Oratio contra proditores mysteriorum*).
XXXV K (IX D)	Discurso al emperador (Εἰς βασιλέα; *In Regem oratio*).

Lugar y fecha	Circunstancia	Composición genérica
Pérgamo, 167	Asamblea de ciudades	Discurso político
Esmirna, 149	Luchas sociales	— —
Rodas, 142 (?)	Terremoto	— —
Roma, 155 o 143	Viaje a Roma	Encomio de ciudades
Cízico, 166	Reconstrucción templo	— —
Pérgamo, 145-7	Crítica de Aristides	*Psógos* o vituperio
Esmirna, 157-165	*Dionisias*	*Dialexis*
Pérgamo, 147	Cumpleaños	*Genethliakós lógos*
Cízico, 161	Muerte	*Epitáphios lógos*
Esmirna, 150	Muerte	— —
Laneion, 166	Retiro de Aristides	*Psógos* o vituperio
Esmirna, 170	Juegos provinciales	*Psógos* o vituperios
247 (?)		*Basilikós lógos*

Orden	Título (español, griego y latín)
XXXVI K (XLVIII D)	Discurso Egipcio (Αἰγύπτιος; *Oratio Aegyptiaca*).
XXXVII K (II D)	Himno a Atena (Ἀθηνᾶ; *In Minervam oratio*).
XXXVIII K (VII D)	Los hijos de Asclepio (Ἀσκληπιάδαι; *In Asclepiadas oratio*).
XXXIX K (XVIII D)	Al pozo del templo de Asclepio (Εἰς τὸ φρέαρ τὸ ἐν Ἀσκληπιοῦ; *In puteum Aesculapii oratio*).
XL K (V D)	Himno a Heracles (Ἡρακλῆς; *In Herculem oratio*).
XLI K (IV D)	Himno a Dioniso (Διόνυσος; *In Bacchum oratio*).
XLII K (VI D)	Discurso a Asclepio (Λαλιὰ εἰς Ἀσκληπιόν; *In Aesculapium oratio*).
XLIII K (I D)	Himno a Zeus (Εἰς Δία; *Hymnus in Iovem*).
XLIV K (XVII D)	Discurso al mar Egeo (Εἰς τὸ Αἰγαῖον πέλαγος; *In Aegaeum pelagus oratio*).
XLV K (VIII D)	Himno a Sérapis (Εἰς Σάραπιν; *In Sarapim oratio*).
XLVI K (III D)	Discurso ístmico a Posidón (Ἰσθμικὸς εἰς Ποσειδῶνα; *Isthmica in Neptunum oratio*).
XLVII K (XXIII D)	Discursos Sagrados I (Ἱερῶν λόγων πρῶτος; *Sacrorum Sermonum primus*).
XLVIII K (XXIV D)	Discursos Sagrados II (Ἱερῶν λόγων δεύτερος; *Sacrorum Sermonum secundus*).
XLIX K (XXV D)	Discursos Sagrados III (Ἱερῶν λόγων τρίτος; *Sacrorum Sermonum tertius*).
L K (XXVI D)	Discursos Sagrados IV (Ἱερῶν λόγων τέταρτος; *Sacrorum Sermonum quartus*).
LI K (XXVII D)	Discursos Sagrados V (Ἱερῶν λόγων πέμπτος; *Sacrorum Sermonum quintus*).
LII K (XXVIII D)	Discursos Sagrados VI (Ἱερων λόγων ἕκτος; *Sacrorum Sermonum sextus*).
LIII K (LV D)	Panegírico al agua de Pérgamo (Πανηγυρικὸς ἐπὶ τῷ ὕδατι τῷ ἐν Περγάμῳ; *In aquam Pergami oratio*).

LUGAR Y FECHA	CIRCUNSTANCIA	COMPOSICIÓN GENÉRICA
Esmirna, 147-9	Viaje a Egipto	Paradoxografía
Baris, 153		Himno
Pérgamo, 147	Inspiración de	—
Pérgamo, 167	Terapia	—
Cízico, 166		—
Pérgamo, 145-7	Incubación	—
Pérgamo, 177	Festival nocturno	—
Esmirna, 149	Naufragio	—
Delos, 155	Viaje a Roma	—
Esmirna, 142	Festival de Zeus Sérapis	—
Corinto, 156	Festival ístmico	Encomio de ciudades
Laneion, 170-1	Agradecimiento a Asclepio	Diario religioso
—	—	— —
—	—	— —
—	—	— —
Laneion, 170-1	Agradecimiento a Asclepio	Diario religioso
—	—	— —
Laneion, d. 177		Encomio

III. LA LENGUA Y EL ESTILO DE ELIO ARISTIDES

El aticismo

La lengua de los discursos de Aristides es la de los prosistas áticos de los siglos V y VI a. C. [1]. Los datos de W. Schmid son expresivos: de 1561 palabras estudiadas sólo 143 pertenecen a la prosa postclásica y 101 son del propio Aristides; asimismo, 350 palabras son poéticas [2]. Así pues, cuatro son los rasgos que caracterizan el léxico de nuestro sofista: aticismos, términos poéticos en una proporción elevada, palabras postclásicas y neologismos. En morfología y sintaxis [3] el escritor de Esmirna opta casi siempre por las formas y construcciones áticas recomendadas por gramáticos contemporáneos, como es el caso de Frínico [4]. En consecuencia, los discursos de Aristides representan el mayor esfuerzo del siglo II por revivir la lengua de Tucídides, Platón o Demóstenes.

---

[1] Sobre el aticismo léase un estado de la cuestión en P. DESIDERI, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano,* Mesina-Florencia, 1978, Appendice I: «Atticismo, Asianismo, Seconda Sofistica e politica culturale di Dione», págs. 524-536. Léanse también las discusiones de TH. GOELZER y G. W. BOWERSOCK en *Le classicisme à Rome aux I^ers siècles avant et après J. C.* (Entretiens sur l'Antiquité Classique; XXV), Ginebra, 1979, págs. 1-75.

[2] *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern,* Hildesheim, 1964 (= Stuttgart, 1887-1896), t. II, pág. 244. Cf. BOULANGER, *Aelius Aristide...,* págs. 395-396.

[3] Datos en BOULANGER, *Aelius Aristide...,* págs. 400-410; cf. J. ALSINA, *Luciano. Obras I,* Madrid, 1981, págs. 41-44.

[4] Cf. BOULANGER, *Aelius Aristide...,* págs. 410-411.

Ahora bien, sería algo simplista [5] entender que la vuelta a la lengua ática se hubiera debido a pura pedantería de una retórica de escuela; Bowie ha indicado con toda razón que «deberíamos quizás ver esta situación literaria únicamente como una parte de un modo más amplio de arcaísmo cultural, que no es su causa, pero que es en sí misma una parte de las consecuencias de otros factores» [6]. En este sentido, el aticismo de los sofistas griegos y el gusto arcaizante de los escritores latinos de la misma época son el mismo reflejo del renacimiento cultural del tiempo de los Antoninos [7]. Claro que obligado será admitir que el ideal griego de resucitar la prosa ática más pura y el latino de volver a la lengua de Catón el Censor no se cumplió del todo. Ni Aristides podía escribir como Demóstenes, ni Apuleyo como Plauto o Cicerón [8]. Escribieron en una lengua del siglo II d. C. con usos áticos en los escritores griegos y usos arcaicos en los latinos. Los griegos deseaban reafirmar su identidad presente resucitando su glo-

---

[5] Como hizo VAN GRONINGEN en «General Literary Tendencies in the Second Century A. D.», *Mnemosyne* 18 (1965), 41 ss. Fue decisivo en el cambio de valoración el trabajo de E. L. BOWIE, «Greeks and their Past in the Second Sophistic», *Past and Present* 46 (1970), 1-41 (= *Studies in Ancient Society,* ed. M. I. Finley, Londres, 1974, págs. 166-209, con traducción española: *Estudios sobre Historia Antigua,* Madrid, Akal, 1981, págs. 185-231).

[6] En «Greeks and their Past...», pág. 37 (= pág. 226 de la deficiente traducción española). Lo mismo piensa G. ANDERSON, «Lucian: a sophist's sophist», *Yale Classical Studies* 27 (1982), 78-79.

[7] Cf. A. RAMÍREZ DE VERGER, «La *consolatio* en Frontón...», páginas 77-78. Añádase B. BALDWIN, «Literature and Society in the Later Roman Empire», en *Literary and Artistic Patronage in Ancient Rome,* ed. Barbara K. Gold, Austin, 1982, págs. 72-73.

[8] Cf. REARDON, *Courants littéraires...,* pág. 336; y L. CALLEBAT, «La prose d'Apulée dans le Magia», *Wiener Studien* 18 N. S. (1984), 151.

rioso pasado, incluso a través de la lengua, fenómeno que ya había empezado en el siglo I a. C. Los latinos, con el gran sofista africano a la cabeza, no hicieron sino imitar una vez más a los sofistas griegos.

El estilo

En una obra tan extensa y variada difícilmente se podría hablar del estilo de Aristides en singular. Sería sencillo, como hace Schmid [9], enumerar los tropos y las figuras de dicción y pensamiento, pero no calaríamos en los diferentes tonos de sus discursos: no podemos medir con el mismo rasero un *Discurso Sagrado,* una *meléte* o un *Himno* a un dios. Por eso A. Boulanger [10] distinguió acertadamente tres estilos en sus discursos: el estilo periódico, el estilo commático y el estilo sin pretensiones.

El primero de ellos, de gran altura oratoria, continúa el de Demóstenes. La longitud de las frases es variable, pudiéndose pasar de largos períodos a construcciones cortas. Es el estilo de los discursos en defensa de la Retórica y el de los discursos epidícticos, excepto los Himnos y las monodias. Por otra parte, el ritmo de los grandes discursos de aparato suele emplear secuencias largas. Las cláusulas favoritas de Aristides son, por orden de frecuencia: moloso-crético (– – – – ⏑ ×), crético-moloso (– ⏑ – – – ×), dáctico-crético (– ⏑ ⏑ – ⏑ ×), doble crético (– ⏑ – – ⏑ ×), crético-troqueo (– ⏑ – – ×), sucesión de cuatro breves, muy del gusto de Platón (⏑ ⏑ ⏑ ×), e, incluso, la heroica

[9] *Der Atticismus...,* págs. 253-313; y BOULANGER, *Aelius Aristides...,* págs. 413-427.

[10] *Aelius Aristide...,* págs. 429-435.

(– ⏑ ⏑ – ⏓). No son, en cambio, frecuentes ni el doble troqueo (– ⏑ – ⏓), tan buscado por Demóstenes, ni la famosa ciceroniana peón primero-troqueo (– ⏑ ⏑ ⏑ – ⏓).

El estilo commático consiste en una sucesión de *kola* o miembros breves dotados de un ritmo, que no es fijo como sucede en poesía. Tal forma de escribir fue iniciada por Trasímaco de Calcedonia, difundida por Gorgias e Isócrates y explotada por muchos sofistas del siglo II d. C. tanto griegos como latinos [11]. E. Aristides empleó el estilo commático de forma exhaustiva en las monodias *(Discursos XVIII y XXII K)* y en los Himnos *(Discursos XXXVIII-XLV K)*, pero no está ausente de otros discursos relacionados desde siempre con la poesía, como es el caso de los discursos fúnebres *(XXXI-XXXII K)*. El ritmo, la isocolia y la antítesis eran los componentes del estilo commático, propios de la prosa gorgiana. El ritmo solía estar marcado por el troqueo y el crético. Las cláusulas más frecuentes eran: el doble troqueo (– ⏑ – ⏓), el doble crético (– ⏑ – – ⏑ ⏓) y el crético-troqueo (– ⏑ – – ⏓). Es curioso observar que éste fue el ritmo empleado por los asianistas. Una prueba más de que la polémica aticismo/asianismo es más fuego de artificio de filólogos e historiadores que realidad. Es aticista quien imita la prosa ática clásica en el léxico, la morfología y la sintaxis, pero ese mismo escritor puede emplear tanto una forma sencilla de escribir como otra barroca; incluso, un mismo sofista podía poner en práctica ambos estilos. Los ejemplos de Aristides o Apuleyo son los más relevantes.

---

[11] Cf. E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Stuttgart, 1958 (= Leipzig, 1898), t. I, págs. 15-29, 63-71, 113-121 y 351-391. Sobre Isócrates y Aristides, cf. H. M. Hubbell, *The Influence of Isocrates on Cicero, Dionysius and Aristides*, Tesis, Yale, New Haven, págs. 54-64.

Por último, los *Discursos Sagrados (XLVII-LII K)* se distinguen en líneas generales por su estilo descuidado. Siendo una especie de diario, no es de extrañar la ausencia de estilo periódico y de secuencias rítmicas.

El poder de la palabra

Tanto Boulanger como Reardon [12] han sido injustos en su valoración negativa del estilo de Aristides. Tal juicio no casa ni con las noticias de Filóstrato sobre el estilo de los sofistas en general ni con la admiración que sintieron hacia Aristides los máximos representantes de la sofística tardía, tanto pagana como cristiana [13].

Hay que partir de un hecho claro: la elocuencia del siglo II d. C. no servía tanto para proponer una ley o defender a un acusado como para persuadir deleitando a un auditorio que llenaba expectante los Odeones de la época. La Retórica sale de la escuela para invadirlo todo: la literatura y la política. El sofista era admirado y venerado por el arte de la palabra. El público valoraba no sólo el contenido de sus discursos, sino de manera muy especial la erudición, las dotes de argumentación, la mirada, la voz, el ritmo, es decir, la *actio* o puesta en escena. Para dar una idea de lo que significaba la forma y el estilo de los sofistas para el público [14], recordemos la descripción que hace Filóstrato sobre una actuación pública de Adriano el Fenicio:

---

[12] Léanse, por ejemplo, las páginas 123-124 de *Courants littéraires*.

[13] Cf. G. KENNEDY, *Greek Rhetoric under Christian Emperors*, Chapel Hill, 1983.

[14] Cf. BOULANGER, *Aelius Aristide...*, págs. 20-57.

Cuando llegó a ocupar la más alta cátedra, atrajo hacia sí de tal suerte la atención de Roma, que, incluso a los desconocedores de la lengua griega, les producía anhelo de oírlo. Y lo escuchaban, como a canoro ruiseñor, asombrados de su palabra fluida, su educada voz de bellas inflexiones, sus ritmos en la mera declamación y el recitado final. Así, ocurría que, cuando se hallaban presenciando espectáculos corrientes, de bailarines generalmente, si aparecía en el teatro el encargado de anunciar la audición del sofista, se levantaban espectadores pertenecientes al senado, se levantaban personas de orden ecuestre, y no sólo los conocedores de la cultura griega, sino cuantos aprendían en Roma la otra lengua, y se dirigían apresuradamente al Ateneo, llenos de excitación, maldiciendo a los que iban a paso lento [15].

Uno no puede menos de recordar la expectación que puede producir en nuestros días el anuncio de un recital de Frank Sinatra o de Plácido Domingo. Pero hay más. En la Segunda Sofística vuelve a surgir con especial fuerza el poder mágico de la palabra, como Jacqueline de Romilly ha hecho notar [16]. De Favorino de Arelate nos cuenta Filóstrato que:

Cuando declamaba en Roma, todas sus actuaciones suscitaban atención. Pues hasta para los que no sabían la lengua griega, no dejaba de ser una delicia la audición, sino que, incluso, los *embrujaba* con los efectos de su voz, con su mirada elocuente, con el ritmo de su lenguaje. Les *fascinaba* también el remate del discurso que aquellos llamaban 'oda' [17].

---

[15] Filóstrato, *Vida de los Sofistas*, II 589; traducción de M.ª Concepción Giner.

[16] En *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge (Mass.)-Londres, 1975, págs. 79-85; cf. A. Ramírez de Verger, «La *fabula de somno* de Frontón» en *Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Cádiz, 1985, págs. 66-68.

[17] *Vida de los Sofistas*, I 492; traducción de M.ª Concepción Giner.

Los sofistas eran elegidos para representar a sus ciudades, entre otras razones [18], por el poder de *fascinación* que poseían [19]. En suma, la forma y el estilo de los sofistas eran algo más que verborrea y pedantería. Diferente es que nuestra época no sepa valorar el arte de la palabra y su poder de hechizo.

IV. LA TRANSMISIÓN DE LA OBRA DE ELIO ARISTIDES: MANUSCRITOS Y EDICIONES

La transmisión: manuscritos y ediciones

El estudio sistemático de los manuscritos comenzó a finales del siglo XIX con Bruno Keil (1859-1916) [1]. Su trabajo fue continuado por F. W. Lenz (1896-1969) [2], a quien a su vez sucedió C. A. Behr, de cuya pluma ha salido el estudio crítico más completo del texto [3].

---

[18] Sobre la influencia de los sofistas, léase a E. L. BOWIE, «The importance of Sophists», *Yale Classical Studies* 27 (1982), 29-57.

[19] J. DE ROMILLY, *Magic and Rhetoric...*, pág. 83.

[1] En *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia,* ed. Bruno Keil, vol. II: *Orationes XVII-LIII,* Berlín, 1958 (= 1898). Su introducción, en páginas III-XXXVIII, representa el primer estudio sobre la transmisión del texto de Aristides.

[2] Dejó al morir el original del texto de los *Discursos I y V-XVI,* incluidos en la edición de BEHR.

[3] *P. Aelii Aristidis Opera quae exstant omnia volumen primum Orationes I-XVI complectens. Orationes I et V-XVI edidit Fridericus Waltharius* LENZ. *Praefationem conscripsit et Orationes II, III, IV edidit Carolus Allison* BEHR, Leiden, 1976-1980. La obra está dividida en cuatro fascículos: 1. *Praefatio et Oratio I*; 2. *Orationes II et III (partim)*; 3.

Behr enumera en la introducción de su *editio maior* [4] 234 testimonios, de los que 2 son papiros y 232 manuscritos. A ellos hay que añadir una lista suplementaria, ofrecida por L. Pernot [5], de un nuevo papiro y 19 manuscritos, amén de noticias de otros todavía sin estudiar. Ello puede dar una buena idea de la dificultad que entraña trazar la historia del texto de los discursos de Aristides. Ofreceremos, pues, un breve apunte de la cuestión.

La primera noticia del texto de Aristides es ofrecida por las *subscriptiones* [6] de algunos discursos (*XVIII, XXII, XXX, XXXIV, XXXVII* y *XL K)*, que contienen datos muy valiosos sobre la vida y la cronología de nuestro sofista. Son obra de un anónimo que bien pudo haber utilizado las notas del propio Aristides. Las *subscriptiones* vendrían a ser de esta manera el testimonio más antiguo de las obras del esmirniense [7].

En el siglo IV d. C. Sópatro de Apamea reunió y redactó la mayor parte de los *Escolios* de Aristides, que están reunidos en el tercer tomo de la edición de Dindorf [8].

Los papiros

También del siglo IV d. C. es el último papiro descubierto, el *Papiro de Antinópolis (P. Ant. III, 144)*. Fue

---

Orationes III (continuatur), IV-VIII; 4. *Orationes IX-XVI, addenda et corrigenda*.

[4] Págs. X-LVI de su edición.

[5] En *Les «Discours Siciliens...»*, págs. 437-440.

[6] Léase la nota 7 de esta introducción.

[7] Así Behr, *Aristidis opera omnia...*, pág. LXX.

[8] *Aristides ex recensione Guilielmi Dindorfii*, Leipzig, 1829 (= Hildesheim, 1964), vol. III, págs. 1-757. Cf. F. W. Lenz, *The Aristeides Prolegomena*, Mnemosyne Supplement V, 1959, y *Aristidesstudien*, Berlín, 1964, págs. 1-99.

publicado por Lenaerts [9] y consta de una página a dos columnas de fragmentos del *Panatenaico (I L-B).*

El segundo papiro, dado a la luz en 1968 por Browne y Henrichs [10], data de finales del siglo VI o comienzos del VII d. C. Contiene también fragmentos del *Panatenaico.*

Por último, el tercer papiro *(P. Ant. III, 182),* del siglo VII d. C. [11], contiene fragmentos del *Discurso III B (A Platón, en defensa de los Cuatro).*

Los manuscritos

Todos los manuscritos de Aristides derivan de un único arquetipo *(O),* como se deduce de las lagunas y corrupciones, que se encuentran en todos ellos, y por el *Discurso LII K,* que se ha transmitido en estado fragmentario [12]. Del arquetipo *O* han salido dos hiperarquetipos (ω y φ), de donde proceden los manuscritos existentes [13]. Los principales son:

a) Del siglo X:

C = *Laurentianus pl., cod. 15,* finales del siglo X (19) [14].

---

[9] Cf. su artículo «Un Papyrus du *Panathenaïque* d'Aelius Aristides: *P. Ant. III 144», Chronique d'Egypte* 50 (1975), 197-201; y BEHR, *Aristidis opera omnia...,* pág. 815.

[10] «A Papyrus of Aristides' *Panathenaikos», Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 2 (1968), 171-175.

[11] Editado por J. W. B. BARNS y H. ZILLIACUS, *The Antinoopolis Papyri, Part III, no. 182,* Londres, 1968; cf. F. W. LENZ, «Zu den neuen Aristeides Papyri», *Philologus* 113 (1969), 301-306.

[12] Cf. BEHR, *Aristidis opera omnia...,* pág. LVII.

[13] Discusión y *stemmata codicum* en BEHR, *Aristidis opera omnia...,* págs. LXXIV-XCVII.

[14] Los números arábigos entre paréntesis corresponden a la numeración de BEHR, *Aristidis opera omnia...,* págs. X-LVI, donde pueden leer-

A = *Parisinus graecus 2951* y *Laurentianus pl. LX*, 3, comienzos del siglo X (39).
S = *Vaticanus Urbinas graecus*, finales del siglo X o comienzos del XI (62).
Ph[A] = *(Venetus) Marcianus graecus 450*, segunda mitad del siglo X, de la *Biblioteca* de Focio (69).

b) Del siglo XI:

T = *Laurentianus pl. LX, cod. 8* (22).
E = *Parisinus graecus 2950*, finales del siglo XI (38).
R = *Vaticanus graecus 1298* (56).
V = *(Venetus) Marcianus graecus appendix VIII, cod. 7* (73).

c) Del siglo XII:

D = *Laurentianus pl. LX, cod. 7* (21).
P = *Parisinus graecus 2948* (primera parte del códice); *B* = *Bodleianus Canonicianus graecus 84* (segunda parte) (36).
K = *Vaticanus graecus 74* (47).
Q = *Vaticanus graecus 1297* (55).
M = *(Venetus) Marcianus graecus 423*, siglo XII o XIII (64).
Ph[M] = *(Venetus) Marcianus graecus 451*, primera mitad del siglo XII (70).

d) Posteriores:

F = *(Romanus) Angelicanus III C 11*, del siglo XIII (5).
U = *Vaticanus Urbinas graecus 123*, de comienzos del siglo XIV (63).
L = *Laurentianus pl. LX, cod. 9* (23).
Laurentianus olim Abbatiae 9, del siglo XIV o XV (27).

---

se las descripciones respectivas. Añádase la aportación de L. PERNOT, *Les «Discours Siciliens...»*, págs. 159-202, con la importante reseña de M. TSEVAT, «Du nouveau sur Aelius Aristide», *Revue de Philologie* 58 (1984), 275-284.

Las ediciones modernas de Keil y Behr siguen la ordenación de *T (Laurentianus pl. LX, cod. 8)*, que parece reflejar la del arquetipo *O* [15].

Ediciones y estudios críticos

Los filólogos bizantinos llegados a Italia para enseñar griego fueron los mayores difusores de la obra de Aristides. Por ejemplo, uno de los discípulos de Manuel Crisoloras, Antonio Corbinelli, llegó a poseer el *Laurentianus olim Abbatiae 9*, antes citado, que sirvió después de base a la *editio princeps* [16].

En 1513 Aldo Manucio publicó en Venecia los *Discursos I L-B (Panatenaico)* y *XXVI K (A Roma)* detrás de las obras de Isócrates. Fueron las primeras obras impresas de Aristides. De 1517 data la *editio princeps* de todos los discursos, excepto el *XVI L-B* y el *LIII K*. Fue editada por el médico E. Bonino en Florencia, en la imprenta de Filippo Giunta *(edición Juntina)*. G. Canter ofreció en 1566, en Basilea, una elegante traducción latina salpicada en sus márgenes de enmiendas y aclaraciones al texto griego.

P. Estéfano dio a la luz una edición de las obras completas (Ginebra, 1604), usando el texto de la edición príncipe, excepto en los *Discursos I L-B* y *XXVI K (edición Aldina)*, y la traducción de Canter. Lo mismo hizo S. Jebb, quien en 1722 y 1730 publicó la obra completa de Aristides, excepto el *Discurso LIII K*, pero incluyó la *Ars Rhetorica* de Pseudo-Aristides. En 1761 J. J. Reiske estudió críticamente [17] la obra de Aristides. Sus aportaciones fue-

---

[15] Amplia discusión en BEHR, *Aristides opera omnia...*, páginas LXXIV-CVII.

[16] Datos en BEHR, *Aristidis opera omnia...*, págs. XCVIII-CXVI.

[17] En sus *Animadversiones in Graecos Auctores volumen tertium, quo Thucydides, Herodotus et Aristides pertractantur*, Leipzig, 1761.

ron incorporadas al aparato crítico de Dindorf. Angelo Maria Bandini es el autor de la *editio princeps* del *Discurso LIII K*, en estado fragmentario. El cardenal Angelo Mai, en 1825, acabó de leer las últimas ocho líneas que no había podido descifrar Bandini.

En 1826 W. Frommel publicó una edición de los *Escolios* a los tres primeros discursos [18]. De 1829 es la edición más usada hasta nuestros días junto a la de Keil: la de Dindorf, en tres volúmenes; añadió a la edición de Jebb los dos *Discursos Leptinianos (LIII-LIV D)*, falsamente atribuidos a Aristides, y el fragmentario *LIII K (LV D)*.

La primera edición crítica, tal como se entiende modernamente, corrió a cargo de B. Keil, pero sólo publicó el segundo volumen *(XVII-LIII K)* en Berlín, 1898. Su obra quedó inacabada. Por último, Lenz y Behr, como se ha indicado al comienzo del apartado, se encargaron de continuar la labor iniciada por Keil. Behr, por otra parte, ha emprendido el proyecto de publicar a Elio Aristides en tres volúmenes (I: *I-XVI*, II: *XVII-LIII*, y III: *Escolios*), de los que ya ha aparecido el primero en cuatro fascículos. También publicó en *The Loeb Classical Library* un primer volumen (1973) de los cuatro proyectados; contiene el *Panatenaico* y el *En defensa de la Retórica (I-II L-B)*. Asimismo, ha publicado dos volúmenes con la traducción inglesa de la obra completa del gran sofista con una pequeña introducción a cada discurso y unas notas aclaratorias muy valiosas [19].

Aparte de las ediciones generales, es raro el año que no aparece alguna edición o traducción de uno o varios

[18] *Scholia in Aelii Aristidis Sophistae Orationes Panathenaicum et Platonicas*, Frankfurt, 1826.

[19] *The Complete Works*, 2 vols., Leiden, 1981-1986.

discursos [20]. Se dará cumplida información en las introducciones a los respectivos discursos.

Nuestra traducción, primera en español, ha tenido en cuenta la latina de Canter, las inglesas de Oliver y Behr para el *Panatenaico,* y la del mismo Behr para el primer discurso platónico.

---

[20] Cf., p. e., las recientes monografías de L. Pernot, R. Klein o S. Nicosia, ya citadas.

BIBLIOGRAFÍA

I. BIBLIOGRAFÍA GENERAL DEL CONTEXTO POLÍTICO, ECONÓMICO, SOCIAL, CULTURAL Y RELIGIOSO DE E. ARISTIDES

1. *Política, economía, sociedad, instituciones y ciudades*

AKURGAL, E., *Ancient Civilizations and Ruins of Turkey from Prehistoric Times until the End of the Roman Empire,* Estambul, 1970.

ASTARITA, M. L., *Avidio Cassio,* Roma, 1983.

BROUGHTON, T. R. S., «Roman Asia Minor» en T. Frank (ed.), *An Economic Survey of Ancient Rome,* vol. IV, Paterson, N. J., 1959 (= Nueva York, 1938), págs. 499-918.

CADOUX, C. J., *Ancient Smyrna. A History of the City from the Earlist Times to 324 A. D.,* Oxford, 1938.

CHAPOT, V., *La Province romaine proconsulaire d'Asie depuis ses origines jusqu'à la fin du Haut Empire* (Bibliothéque de l'École des Hautes Études, 150), Roma, 1967 (= París, 1904).

DOWNEY, G., *A History of Antioch in Syria,* Princeton, 1961.

FARQUHARSON, A. S. L., *Marcus Aurelius: his Life and his World,* ed. D. A. Rees, Oxford, 1951.

GEAGAN, D. J., «Roman Athens: Some Aspects of Life and Culture I. 86 B. C.-A. D. 267» en H. TEMPORINI (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* II 7, 1, Berlín-Nueva York, 1979, págs. 371-437.

GRAINDOR, P., *Athènes sous Hadrien,* El Cairo, 1934.

GRASSL, H., *Sozialökonomische Vorstellungen in der Kaiserzeitlichen griechischen Literatur (1.-3. Jh. n. Chr.)* (Historia Einzelschriften 41), Wiesbaden, 1941.

HABICHT, CHR., *Die Inschriften des Asklepieions* (Altertümer von Pergamon VIII 3), Berlín, 1969.

HALFMANN, H., *Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr.* (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben, 58), Gotinga, 1979.

HAMMOND, M., «The Antonine Monarchy: 1959-1971», *Aufstieg und Niedergang* II 2 (1975), 329-53.

JONES, A. H. M., *The Cities of the Eastern Roman Provinces,* 2.ª ed., Oxford, 1971.

KNIBBE, D.-ALZINGER, W., «Ephesos vom Beginn der römischen Herrschaft in Kleinasien bis zum Ende der Prinzipatszeit», *Aufstieg und Niedergang* II 7, 2 (1980), 748-830.

MACRO, A. D., «The Cities of Asia Minor under the Roman Imperium», *Aufstieg und Niedergang* II 7, 2 (1980), 658-97.

MAGIE, D., *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century a. Chr.,* 2 vols., Nueva York, 1975 (= Princeton, 1950).

MILLAR, F., *The Emperor in the Roman World (31 B. C.-A. D. 337),* Londres, 1977.

NÖRR, D., *Imperium und Polis in der hohen Prinzipatszeit* (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, 50), 2.ª ed., Munich, 1962.

—, «Zur Herrschaftsstruktur des römischen Reiches», *Aufstieg und Niedergang* II 7, 1 (1979), 3-20.

OLIVER, J. H., *Marcus Aurelius: Aspects of Civic and Cultural Policy in the East* (Hesperia Suppl. 13), Princeton, 1970.

—, *The Civic Tradition and Roman Athens,* Baltimore-Londres, 1983.

PEKARY, TH., «Kleinasien unter römischer Herrschaft», *Aufstieg und Niedergang* II 7, 2 (1980), 595-657.

PETIT, P., «Le IIe siècle après J.-C.: État des questions et problemes», *Aufstieg und Niedergang* II 2 (1975), 354-380.
ROBERT, L., *Études Anatoliennes. Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure,* Amsterdam, 1970 (= París, 1937).
—, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques,* 13 vols., Limoges-París, 1940-65.
—, «Inscriptions» en *Laodicée du Lycos,* Quebec-París, 1969, páginas 247-389.
—, «La titulature de Nicée et de Nicomédie: la gloire et la haine», *Harvard Studies in Classical Philology* 81 (1977), 1-39.
ROSTOVTZEFF, M., *Historia social y ecónomica del Imperio Romano,* 2 vols., Madrid, 1967 (= 1937).
STANTON, G. R., «Marcus Aurelius, Lucius Verus, and Commodus: 1962-72», *Aufstieg und Niedergang* II 2 (1975), 478-549.
THORNTON, M. K., «Hadrian and his Reign», *Aufstieg und Niedergang* II 2 (1975), 432-76.
WATERS, K. H., «The Reign of Trajan, and its Place in Contemporary Scholarship (1960-72)», *Aufstieg und Niedergang* II 2 (1975), 381-431.

2. *La actitud de los griegos ante Roma*

BENGTSON, H., «Das Imperium Romanum in griechischer Sicht», *Gymnasium* 71 (1964), 150-66.
BLOIS, L. DE, «The Third Century Crisis and the Greek Elite in the Roman Empire», *Historia* 33 (1984), 358-77.
BOWERSOCK, G. W., «Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A. D.», en *Le culte des souverains dans l'empire romain* (Entretiens sur l'antiquité classique 19), Vandoeuvres-Ginebra, 1973, págs. 177-212.
BOWIE, E. L., «Greeks and their Past in the Second Sophistic», *Past and Present* 46 (1970), 1-41 (= M. I. FINLEY, ed., *Estudios sobre historia antigua,* Madrid, 1981, págs. 185-231).
FORTE, B., *Rome and the Romans as the Greeks Saw Them* (Papers and Monographs of the American Academy in Rome 24), Roma, 1972.

FUCHS, H., *Der geistige Widerstand gegen Rom in der Antiken Welt,* Berlín, 1938.
GABBA, E., «Storici greci dell'impero romano de Augusto ai Severi», *Rivista Storica Italiana* 71 (1959), 361-81.
GASCÓ, F., «La teoría de los cuatro imperios. Reiteración y adaptación ideológica», *Habis* 12 (1981), 179-196.
JONES, A. H. M., «The Greeks under the Roman Empire», *Dumbarton Oaks Papers* 17 (1963), 3-19.
LIND, L. R., «Concept, Action, and Character: The Reason for Rome's Greatness», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 103 (1972), 235-83.
PALM, J., *Rom, Römertum und Imperium in der griechischen Literatur der Kaiserzeitt* (Acta reg. societatis humaniorum litterarum Lundensis 57), Lund, 1959.
PHILLIPS, E. D., «Three Greek Writers on the Roman Empire», *Classica et Mediaevalia* 18 (1957), 102-119.

3. *La Segunda Sofística*

AMELING, W., *Herodes Atticus,* 2 vols. (Subsidia epigraphica 11), Hildesheim-Zurich-Nueva York, 1983.
ANDERSON, G., *Studies in Lucian's Comic Fiction,* Leiden, 1976.
—, *Lucian. Theme und Variation in the Second Sophistic,* Leiden, 1976.
ARNIM, H. VON, *Leben und Werke des Dio von Prusa,* Berlín, 1898.
BOMPAIRE, J., *Lucien écrivain. Imitation et création,* París, 1958.
BOWERSOCK, G. W., *Greek Sophists in the Roman Empire,* Oxford, 1969.
— (ed.), *Approaches to the Second Sophistic,* University Park, Pennsylvania, 1974.
—, «Philostratus and the Second Sophistic», *The Cambridge History of Classical Literature,* I. *Greek Literature,* Cambridge, 1985, págs. 655-662 y bibliografía en págs. 863-866.
BOWIE, E. L., «The importance of Sophists» en C. J. WINKLER-

G. WILLIAMS (eds.), *Later Greek Literature*, Cambridge, 1982, págs. 29-57.

CHAMPLIN, E., *Fronto and Antonine Rome*, Cambridge (Mass.) - Londres, 1980.

DESIDERI, P., *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Mesina-Florencia, 1978.

GERTH, K., «Zweite Sophistik», *Paulis Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. VIII, Stuttgart, 1956, cols. 719-82.

GRAINDOR, P., *Un milliardaire antique. Hérode Atticus et sa famille*, El Cairo, 1930.

HABICHT, CHR., *Pausanias und seine 'Beschreibung Griechenlands'*, Munich, 1985.

JONES, C. P., *Plutarch and Rome*, Oxford, 1971.

—, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge (Mass.), 1978.

—, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge (Mass.), 1986.

KENNEDY, G., «The Age of the Sophists», *The Art of Rhetoric in the Roman World*, Princeton, 1972, págs. 553-613.

REARDON, B. P., *Courants littéraires grecs das IIe et IIIe siècles après J. Chr.*, París, 1971.

STADTER, PH. A., *Arrian of Nicomedia*, Chapell Hill, North Carolina, 1980.

4. *Práctica y teoría literaria en la Segunda Sofística*

BURGESS, T. C., *Epideictic Literature* (Studies in Classical Philology, 3), Ann Arbor, 1984 (= 1902).

GARCÍA BLANCO, J., «Literatura griega imperial», en A. MARTÍNEZ DÍEZ (ed.), *Actualización científica en Filología Griega*, Madrid, 1984, págs. 583-588.

GOLD, B. K. (ed.), *Literary and Artistic Patronage in Ancient Rome*, Austin, 1982.

GRONINGEN, B. A. VAN, «Literary Tendencies in the Second Century A. D.», *Mnemosyne* 18 (1965), 42-56.

KENNEDY, G., *The Art of Persuasion in Greece,* Princeton, 1963.
—, *The Art of Rhetoric in the Roman World,* Princeton, 1972.
—, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition...,* Chapel Hill (North Carolina), 1980.
—, *Greek Rhetoric under Christian Emperors,* Chapel Hill (North Carolina), 1983.
KINDSTRAND, J. F., *Homer in der zweiten Sophistik. Studien zu der Homerlekture und dem Homerbild bei Dion von Prusa, Maximos von Tyros und Aelios Aristides* (Acta Univ. Upsal.: Studia Graeca Upsal., 7), Estocolmo, 1973.
KROLL, W., «Rhetorik», *Realencyclopädie,* Supp. VII (1940), cols. 1039-1138.
LAUSBERG, H., *Manual de retórica literaria,* 3 vols., Madrid, 1966.
LEEMAN, A. D., *Orationis ratio,* 2 vols., Amsterdam, 1963.
MARTIN, J., *Antike Rhetorik. Technik und Methode,* Munich, 1974.
MISCH, G., *Geschichte der Autobiographie,* 2 vols., Leipzig-Berlín, 1907.
NORDEN, E., *Die antike Kunstprosa,* 2 vols., Stuttgart, 1958 (=Leipzig, 1898).
PERNOT, L., «Les *topoi* de l'eloge chez Ménandros le Rhéteur», *Revue des Études Grecques* 99 (1986), 33-53.
RAMÍREZ DE VERGER, «Frontón y la Segunda Sofística», *Habis* 4 (1973), 116-125.
ROMILLY, J. DE, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece,* Cambridge (Mass.)-Londres, 1975.
RUGGINI, L. G., «Sofisti greci nell'impero romano», *Athenaeum* 49 (1971), 402-425.
RUSSELL, D. A., *Greek Declamation,* Cambridge, 1983.
SCHMID, W., *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern,* 4 vols., Hildesheim, 1964 (= Stuttgart, 1887-1896).
SCHOULER, B., *La tradition hellenique chez Libanios,* París, 1984.
VOLKMANN, R., *Die Rhetoric der Griechen und Römer,* 2.ª ed., Leipzig, 1885.
WINTERBOTTOM, M., *Roman Declamation,* Bristol, 1980.

5. *Religiosidad en tiempos de la Segunda Sofística*

Beaujeu, J., *La religion romaine à l'apogée de l'empire,* París, 1955.

—, «Le paganisme romain sous le Haut empire», *Aufstieg und Niedergang* II, 16, 1 (1978), 3-26.

Bjorck, G., «Ὄναρ ἰδεῖν: de la perception de la rêve chez les anciens», *Eranos* 44 (1946), 306-314.

Bonner, C., «Some Phases of Religious Feeling in Later Paganism», *Harvard Theological Review* 30 (1937), 119-40.

Caster, M., *Lucien et la pensée religieuse de son temps,* Paris, 1937.

Corno, D. del, «Ricerche sull'onirocritica greca», *Rend. Ist. Lombardo, cl. di Lett.* 96 (1962), 334-66.

—, «I sogni e la loro interpretazione nell'eta dell'impero», *Aufstieg und Niedergang* II 16, 2 (1978), 1605-18.

Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational,* Berkeley, 1951 (= *Los griegos y lo irracional,* Madrid, 1960).

—, *Pagans and Christians in an Age of Anxiety,* 2.ª ed., Londres, 1968 (= *Paganos y cristianos en una época de angustia,* Madrid, 1975).

—, «Supernormal Phenomena in Classical Antiquity», *Proceedings of the Society of Physical Research* 55 (1971), 189-237 (= *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief,* Oxford, 1973, 156-210).

Edelstein, E. y L., *Asclepius,* 2 vols., Baltimore, 1945 (con traducción de todos los himnos de Aristides relacionados con Asclepio).

Festugière, A.-J., *Personal Religion among the Greeks,* Berkeley, 1954.

Kessels, A. H. M., «Ancient Systems of Dream-Classification», *Mnemosyne* 22 (1969), 389-424.

—, *Studies on the Dream in Greek Literature,* Tesis Utrecht, 1973.

Krill, R. M., «Roman Paganism under the Antonines and Severans», *Aufstieg und Niedergang* II 16, 1 (1978), 27-44.

LABRIOLLE, P. DE, *La reactionne païenne,* París, 1934.
LOMAS, F. J. (ed.), *Religión, superstición y magia en el mundo romano,* Cádiz, 1985.
MEIER, C. A., *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie,* Zurich, 1940.
—, «Le rêve et l'incubation dans l'ancienne Grèce» en *Le rêve et les sociétes humaines,* París, 1967, págs. 290-305.
NOCK, A. D., *Conversion,* Oxford, 1933.
OHLEMUTZ, E., *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon,* Würzburg, 1940.
REGSTORF, K. H., *Die Anfänge der Auseinanderstzug zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömigkeit,* Münster, 1953.
TAFFIN, A., «Comment on rêvait dans les temples d'Esculape», *Bull. Ass. Budé,* S. IV 3 (1960), 325-366.
ZIEGENAUS, O.-LUCA, G. DE, *Das Asklepieion* (Altertümer von Pergamon, XI 1-3), 3 vols., Berlín, 1968-81.

II. BIBLIOGRAFÍA SOBRE ELIO ARISTIDES

AMANN, J., *Die Zeusrede des Aelios Aristides* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 12), Tubinga, 1931.
BAUMGART, H., *Aelius Aristides als Repräsentant der sophistischen Rhetorik des zweiten Jahrhunderts der Kaiserzeit,* Leipzig, 1874.
BEECKE, E., *Die historischen Angaben in Aelius Aristides «Panathenaikos» auf ihre Quellen untersucht,* Tesis, Estrasburgo, 1908.
BEHR, C. A., *Aelius Aristides and the Sacred Tales,* Amsterdam, 1968.
—, «Citations of Porphyry's 'Against Aristides' Preserved in Olympiodorus», *American Journal of Philology* 89 (1968), 186-199.
—, «Aelius Aristides' Birth Date Corrected to November 26 117 a. D.», *American Journal of Philology* 90 (1969), 75-9.

—, «Aelius Aristides and the Egyptian Gods» en *Hommages a M. J. Vermaseren,* vol. I, Leiden, 1978, 13-24.

—, *Aelius Aristides. The Complete Works, vol. II. Orations XVII-LIII,* traducido por Behr, Leiden, 1981.

BERNAYS, J., «Die Reden des Aristides gegen Platon; ein Beitrag zur Literaturgeschichte» en *Gesalmmelte Abhandlungen,* vol. II, Berlín, 1885, 362-4.

BLEICKEN, J., «Der Preis des Aelius Aristides auf das römischen Weltreich», *Nachrichten der Akademie der Wiss. in Göttingen, Phil.-hist. Klasse* 7 (1966), 225-77.

BOULANGER, A., *Aelius Aristide et la Sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère,* París, 1966 (= 1923).

BÜCHNER, W., «Zur Aelius Aristides», *Philologus* 49 (1980), 182-3.

BURCHARDT, G., *Quibus e fontibus Aristides in Orationibus siculis et leuctricis hauserit,* Tesis, Rostock, 1895.

CALDER, W. M., «Smyrna as Described by the Orator Aelius Aristides» en W. M. RAMSAY (ed.), *History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire,* Aberdeen, 1906.

CHERBULIEZ, A., *La ville de Smyrne et son orateur Aristide* (Memoires de l'Institut National Genevois), 2 vols., Ginebra, 1863-66.

CORTS, TH. E., *The Pseudo-Aristides Treatise on Public Address,* Tesis, Michigan, 1977.

COUCOULARIS, P., 'Αριστείδης ὡς ἀπομιμήτης Δημοσθένους, Tesis, Erlangen, 1890.

DARESTE, A. C., *Quam utilitatem conferat ad historiam sui temporis illustrandam rhetor Aristides,* París, 1844.

DAY, J. W., *The Glory of Athens. The Popular Tradition as Reflected in the Panathenaicus of Aelius Aristides,* Chicago, 1980.

DOMASZEWSKI, A. VON, «Die Rede des Aristides Εἰς βασιλέα», *Philologus* 65 (1906), 344-56.

EGLE, E., *Untersuchungen über die Echtheit der* 'Απελλᾶ γενεθλιακός *des Aristides nebst chronologischen Excursus,* Tesis, Tubinga, 1906.

FESTUGIÈRE, A.-J., «Sur les 'Discours sacrès' d'Aelius Aristides», *Revue des Études Grecques* 82 (1969), 117-53.

FOSS, H. E., *Commentatio critica qua probatur declamationes Leptineas a Morellio et Maio repertas non esse ab Aristide scriptas,* Attenburg, 1841.

FRÜCHTEL, L., «Aristides Rhetor» en TH. KLAUSER (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum,* vol. I, Stuttgart, 1950.

GIGLI, D., «Teoria e prassi metrica negli inni a Sarapide e Dionisio di Elio Aristide», *Prometheus* 1 (1975), 237-65.

—, «Stile e linguaggio onirico nei Discorsi Sacri di Elio Aristide», *Cultura e Scuola* 61-2 (1977), 214-24.

GIULIANO, A., «Aristide di Smirne», *Dialoghi di Archeologia* 1 (1967), 72-81.

GOUREVITCH, M. Y D., «Le cas Aelius Aristides, ou memoires d'un hystérique au II[e] siècle», *Informations Psychiatriques* 44 (1968), 897-902.

GROAG, E., «Die Kaiserrede des Pseudo-Aristides», *Wiener Studien* 40 (1918), 20-45.

HAAS, A., *Quibus fontibus Aelius Aristides in componenda declamatione quae inscribitur* πρός Πλάτωνα ὑπὲρ τῶν τεττάρων *usus sit,* Tesis, Greifswald, 1884.

HARRY, J. E., «On the Authorship of the Leptinean Orations attributed to Aristides», *American Journal of Philology* 15 (1894), 66-73.

HAURY, J., *Quibus fontibus Aelius Aristides usus sit in declamatione quae inscribitur* Παναθηναικός, Tesis, Augsburgo, 1888.

HENRICHS, A.-BROWNE, G., «A Papyrus of Aristides' *Panathenaikos* (P. Mich. inv. 6651)», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 2 (1968), 171-5.

HERZOG, R., «Ein Asklepios Hymnus des Aristeides von Smyrna», *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse* 23 (1934), 753-70.

HÖFLER, A., *Der Serapishymnus des Ailios Aristeides* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 27), Tubinga, 1935.

HORST, P. W. VAN DER, *Aelius Aristides and the New Testament* (Studia ad corpus hellenisticum Novi Testamenti 6), Leiden, 1980.

HUBBEL, H. M., *The Influence of Isocrates on Cicero, Dionysius and Aristides,* Tesis, Yale (New Haven), 1913.

HUG, A., *Leben und Werke des Rhetors Aristides,* Tesis, Friburgo, 1912.

JÖHRENS, G., *Der Athenahymnus des Ailios Aristeides. Mit einem Anhang zum Höhenkult der Athena und Testimonien zur allegorischen Deutung der Athena,* 2 vols. Bonn, 1981.

JONES, C. P., «Aelius Aristides, Εἰς βασιλέα», *Journal of Roman Studies* 62 (1972), 134-52.

—, «Three Foreigners in Attica», *Phoenix* 32 (1978), 222-34.

—, «The Εἰς βασιλέα again», *Classical Quarterly* 31 (1981), 224-6.

KATZ, J. B., *The Text of «to Plato on Rhetoric» by Aristides in Vat. Gr. 1297,* Tesis, St. Louis, 1978.

KEIL, B., «Eine Kaiserrede», *Nachrichten, Göttingen Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse* (1905), 381-428.

KLEIN, R., *Die Romrede des Aelius Aristides,* 2 vols., Darmstadt, 1981.

—, «Zur Datierung der Romrede des Ailius Aristides», *Historia* 30 (1981), 337-50.

KÖNIG, C. A., *De Aristidis incubatione,* Tesis, Jena, 1818.

LEEUW, C. A. DE, *Aelius Aristides als bron voor de Kennis van zijn tijd,* Amsterdam, 1930.

LENAERTS, J., «Un papyrus de *Panathénaïque* d'Aelius Aristides: P. Anth. III 144», *Chronique d'Egypte* 50 (1975), 197-201.

LENZ, F. W., *The Aristeides Prolegomena* (Mnemosyne Supplement V), Leiden, 1959.

—, *Fünf Reden Thomas Magisters,* Leiden, 1963.

—, *Aristidesstudien,* Berlín, 1964.

—, «Zum Text des Πρεσβευτικός πρὸς 'Αχιλλέα des Aristeides», *Philologus* 109 (1965), 146-51.

—, «Aristidea et epigrammatica», *Wiener Studien* 81 (1968), 28-45.

—, «Zwei Misshandlungen des Perikles und des Areopags im Aristeidestext», *Philologus* 112 (1968), 276-81.

—, «Zu den neuen Aristeides Papyri», *Philologus* 113 (1969), 301-6.

LEOPARDI, G., «De vita et scriptis Aelii Aristidis commentarius (1814)» en *Opere inedite* pubb. da G. Cugnoni, vol. II, Halle, 1878, págs. 43-80.

LEVIN, S., *Aristides 'To Rome',* Translated with Notes and Introduction, Glencoe, 1950.

LONNOY, M.-G., «L'Expérience initiatique d'Aelius Aristide», *Bulletin de L'Association Guillaume Budé* 1 (1986), 41-50.

MALACARNE, V., *La malattia tredecennale d'Aelius Aristides sofista,* Milán, 1799.

MANSCHING, E., «Zu Aelius Aristides' 33 Rede», *Mnemosyne* 18 (1965), 57-63.

MERKELBACH, R., «Der Rangstreit der Städte Asiens», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 32 (1978), 287-296.

MESK, J., *Der Aufbau der XXVI. Rede des Aelius Aristides* (35. Jahresbericht des Franz-Joseph-Realgymnasiums), Viena, 1909.

—, «Zu den Prosa und Vershymnen des Aelius Aristides», en *Raccolta di scritti in onore di Felice Ramorino,* Milán, 1927, págs. 660-72.

—, «Der Aristides verlorene Rede gegen die Tänzer», *Wiener Studien* 30 (1908), 59-74.

NICOSIA, S., *Elio Aristides nell'Asclepieio di Pergamo e la retorica recuperata* (Università di Palermo, Istituto di fil. greca, quad. 7), Palermo, 1979.

—, *Elio Aristide. Discorsi Sacri* a cura di..., Milán, 1984.

OLIVER, J. H., «The Ruling Power. A Study of the Roman Empire in the Second Century after Christ through the Roman Oration of Aelius Aristides» (*Transactions and Proceedings of the American Philosophical Society* 43, 4), Philadelphia, 1953.

—, *The Civilizing Power. A Study of the Panathenaic Discourse of Aelius Aristides against the Background of Literature and Cultural Conflict* (Transactions of the American Philosophical Society, 58, 1), Philadelphia, 1968.

—, «The Piety of Commodus and Caracalla and the Εἰς βασιλέα», *Greek Roman and Byzantine Studies* 19 (1978), 368-88.

PACK, R., «Two Sophists and Two Emperors», *Classical Philology* 42 (1947), 17-20.

PAVAN, M., «Sul significato storico dell'encomio di Roma», *Parola del Pasato* 17 (1962), 81-95.

PERNOT, L., *Les «Discours Siciliens» d'Aelius Aristide (or. 5-6): Étude littéraire et paléographique. Edition et traduction* (Monogr. in Class. Stud.), Nueva York, Arno Press, 1981.

RATTI, ED., «Impero romano e armonia dell'universo nella pratia retorica e nella concezione religiosa di Elio Aristide: Una ricerca per l 'ΕΙΣ ΡΩΜΗΝ', *Mem. di Istituto Lombardo, Cl. di lett., sc. moral. e stor.* 31 (1971), 283-361.

REAL, C. A. DEL, *Noticias sobre España en Elio Aristides de Esmirna,* Madrid, 1950.

REARDON, B. P., «The Anxious Pagan», *Echos du Monde Classique* 17 (1973), 81-93.

RICHTSTEIG, F., «Bericht über die Literatur zu Aristeides aus den Jahren 1926-30», *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft* 238 (1931), 15-22.

SCHMID, W., «Die Lebensgeschichte des Rhetors Aristides», *Rheinisches Museum* 48 (1893), 53-83.

—, «Eine Reise des Aelius Aristides in die Milyas», *Rheinisches Museum* 50 (1895), 308-10.

—, «Aristeides», *Realencyclopädie* II (1896), cols. 886-94.

—, «Das Geburtsjahr des Aelius Aristides», *Philologus* 56 (1897), 721-2.

—, «Die sogenannte Aristides Rhetorik», *Rheinisches Museum* 72 (1918), 113-49; 238-57.

SCHRÖDER, F., *Thucydidis Historiarum memoria quae prostat apud Aristidem, Aristidis scholiastas, Hermogenem, Hermogenis scholiastas, Aristophanis scholiastas,* Tesis, Gotinga, 1887.

SCHWARTZ, A., *Die Smyrna-Reden des Aelius Aristides übersetzt...,* Viena, 1885.

SIEVEKING, W., *De Aelii Aristides oratione* εἰς Ῥώμην, Tesis, Gotinga, 1919.

SOHLBERG, D., «Aelius Aristides und Diogenes von Babylon. Zur

Geschichte des rednerischen Ideals», *Museum Helveticum* 29 (1972), 177-200, 256-277.

STELLA, L. A., Εἰς Ῥώμην. *In gloria di Roma; Oratione di Elio Aristide;* Introduzione, traduzione e commentario..., Roma, 1940.

STERTZ, S. A., «Pseudo-Aristides, Εἰς Βασιλέα», *Classical Quarterly* 29 (1979), 172-197.

SWIFT, L. J., «The anonymous Encomion of Philip the Arab», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 7 (1966), 267-289.

SZELEST, H., «De Aelii Aristidis clausulis rhythmicis in orationibus quae Μέλεται atque Μαντευταὶ inscribuntur obviis», *Eos* 50 (1959-60), 91-8.

THORLACIUS, B., *Somnia Serapica praecipue ex Aristidis* ἱεροῖς λόγοις *delineata,* Hauniae, 1813.

TURZEWITSCH, I., «Zur Zeusrede», *Philologische Wochenschrift* 52 (1932), 222-3.

ÜRSCHELS, W., *Der Dyonisoshymnos des Ailios Aristeides,* Tesis, Bonn, 1962.

VANNIER, F., «Aelius Aristide et la domination romaine d'aprés le discours *A Rome*» en *Dialogues d'histoire ancienne,* Paris, 1976, 497-506.

WADDELL, G. G., «On Egypt, A Discourse by P. Aelius Aristides», *Bulletin de la Faculté des Lettres, Univ. Fouad I,* 2 (1934), 121-66.

WADDINGTON, W., «Memoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Aristide», *Memoires de l'Académie des Inscriptions* 26 (1867), 203-68.

WAHL, W., *Der Herakleshymnos des Aelius Aristides,* Tesis, Tubinga, 1946.

WEINREICH, O., «Typisches und Individuelles in der Religiosität des Aelius Aristeides», *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum. Geschichte, und deutsche Literatur* 17 (1914), 597-606.

WELCKER, F. G., «Inkubation: Rhetor Aristides» en *Kleine Schriften,* vol. III, Bonn, 1850, 89-157.

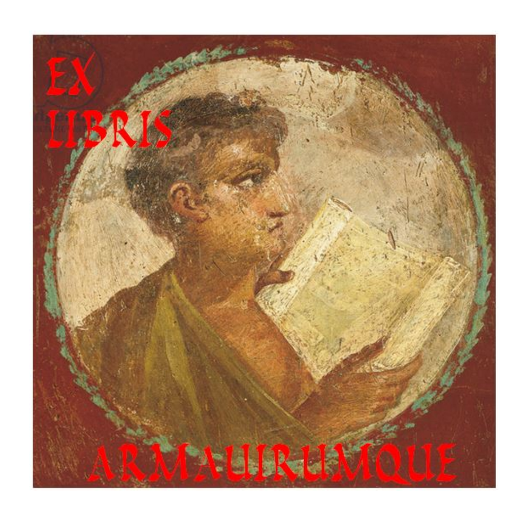
WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, U. VON, «Der Rhetor Aristeides», *Sit-*

zungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 28 (1925), 333-53.

ZUCKER, F., «Zosimos, Erzieher des Rhetors Aristeides», *Realencyclopädie* X A (1972), cols. 787-790.

ZURETTI, C., *L'encomio di Roma di Elio Aristide,* Milán, 1917.

—, «Aristide Retore», *Enciclopedia Italiana,* Roma, 1929.



PANATENAICO

INTRODUCCIÓN

No hay un criterio unánime sobre cuándo fue pronunciado el *Panatenaico*. Algunos autores hablan del 167, otros hablan del 155, y, por fin, hay quien se limita a reconocer su ignorancia sobre el tema [1]. En lo que hace a la forma, se trata de un panegírico de una ciudad semejante a otros que Aristides escribió [2]. Con este discurso el sofista se sumaba a una larga y vieja tradición de elogios de Atenas [3],

---

[1] BOULANGER no se determinaba por un año (*Aelius Aristide*, páginas 148 ss.). OLIVER, por atribuir a Elio Aristides la voluntad de establecer un paralelismo entre la guerra de atenienses/persas = romanos/partos, piensa en el 167 («The Civilizing Power», 32 ss.). BEHR se decidía por el 155, haciendo coincidir el discurso con un viaje del autor a la Grecia europea (*Sacred Tales*, págs. 86 y sigs.). FOLLET, sin inclinarse por ninguna de las dos posibilidades, señala que si el discurso fue pronunciado, lo fue en un año par: o 156 o 168 (*Athènes au IIe et IIIe siècles*, París, 1976, pág. 333). C. P. JONES cree que se trata de una cuestión abierta («Three Foreigners», pág. 234, n. 59). AMELING, sin embargo, parece que se decanta hacia el 156 (*Herodes Atticus*, pág. 129, n. 69).

[2] *Discurso a Roma, Panegírico en Cícico...;* sobre sus similitudes y diferencias cf. B. P. REARDON, *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J.-C.*, París, 1971, págs. 137 y sigs.

[3] En especial la recogida en los discursos fúnebres; cf. N. LORAUX, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbres dans la «cité classique»*, París, 1981.

e iniciaba de nuevo brillantemente un género literario, tanto que el gramático Menandro en el siglo III d. C. mencionó expresamente ciertos pasajes de la obra como modélicos [4]. Los comentarios de los que fue objeto en la Antigüedad, los papiros en los que se conserva [5] y las diversas tradiciones que elaboraron una especie de leyenda en torno a las condiciones en las que fue pronunciado, prueban la popularidad y éxito de la obra [6].

A pesar de todas las restricciones que se pueden y deben hacer en una obra, cuyo contenido se halla vertido en unos moldes retóricos como los apuntados, el *Panatenaico* entendemos que puede considerarse como el complemento teórico del *Discurso a Roma.* Si este elogiaba a la ciudad que ofrecía para su tiempo un ordenamiento político y administrativo armónico *(The Ruling Power),* aquel hacía el elogio de Atenas en cuanto ciudad que había nutrido espiritualmente *(The Civilizing Power)* a todo el mundo civilizado.

La obra se puede dividir en los siguientes apartados:

Proemio (1-7).
Descripción geográfica del Ática (8-23).
Linaje (24-30).

---

[4] *Menander Rhetor.* Ed., con traducción y comentarios por D. A. Russell & N. G. Wilson, Oxford, 1981, págs. 39, 41, 83, 107.

[5] A. Henrichs-G. Browne, «A Papyrus of Aristides' *Panathenaikos* (P. Mich. inv. 6651)», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik,* 2 (1968), 171-75; F. W. Lenz, «Zu den neuen Aristeides papyri», *Philologus,* 113 (1969), 301-6; J. Lenaerts, «Un papyrus de *Panathénaique* d'Aelius Aristide, P. Anth. III 144», *Chronique d'Egypte,* 50 (1975), 197-201.

[6] Cf. F. W. Lenz, *The Aristeides Prolegomena* (Mnemosyne Supp. V), Leiden, 1959, págs. 111-119 y 121-125. Conviene matizar el tema de la autoría de la biografía con lo que indica Behr, *Sacred Tales,* páginas 142 y sigs.

En esta distribución del contenido destaca la importancia que se concede a los temas militares, tanto más desproporcionado y sorprendente cuanto que el discurso se pronuncia en la Atenas del siglo II d. C. Sin embargo el propio Aristides alude en el discurso a la expectación con la que el auditorio aguardaba esta parte de su intervención (75). Se han conservado también noticias sobre el atractivo que ejercían estos temas entre diversos autores de la época [7]. Se debe además poner en relación con este hecho,

[7] Cf. E. L. Bowie, «Los griegos y su pasado en la Segunda Sofística», en M. I. Finley (ed.), *Estudios sobre historia antigua*, Madrid, 1981, págs. 203 y sig.

que las glorias militares de Grecia se utilizaron, en épocas no lejanas en exceso a cuando pronunció este discurso Aristides, como medio para manifestar una disposición contraria a Roma [8]. No es de creer que, por lo que conocemos del pensamiento político de Aristides, incluyera este amplio apartado de su discurso para enardecer los ánimos de los atenienses contra Roma; pero posiblemente deba entenderse, junto con la casi total ausencia de Roma, limitada a unas muy leves alusiones, como una concesión a un público que gustaba revivir su brillante pasado militar para oponerlo a su presente mediocre.

Las fuentes, en especial las consideradas tradicionalmente como de mayor interés histórico, las que se ocupan de las hazañas militares de Atenas, han sido objeto de cuidadosos análisis. El primero de ellos, llevado a cabo por J. Haury, concluía que Aristides había utilizado para describir las Hazañas de Atenas un solo autor: Éforo [9]. Este resultado fue rebatido con toda razón por E. Beecke [10]. En primer lugar señalaba, que había que distinguir períodos, y que cada uno de ellos presentaba tradiciones históricas y retóricas diversas, que a su vez eran modeladas por el propio Aristides pertrechado con su específica formación retórica y manera de trabajar [11]. Todo ello dio como resultado un «mosaico» del que es difícil conocer el origen de sus teselas. Recientemente J. W. Day, a través del estu-

---

[8] PLUTARCO, *Consejos políticos*, 814 C. Cf. BOWIE, «Los griegos».

[9] «Aristides in rebus gestis narrandis in Panathenaico uno usus est Ephoro...», en *Quibus fontibus Aelius Aristides usus sit in declamatione, quae inscribitur* Παναθηναικός, Tesis, Augsburgo, 1888, pág. 32.

[10] *Die historischen Angaben in Aelius Aristides «Panathenaikos» auf ihre Quellen untersucht*, Tesis, Estrasburgo, 1908.

[11] Guerras Médicas, helénicas, con Filipo...; *Die historischen Angaben*, págs, 134 y sigs.

dio de algunos de los temas tratados por Aristides, ha insistido en la existencia de una tradición popular sobre la historia de la ciudad y los valores a ella anejos, que se origina en Atenas en el siglo v a. C. y que habría servido de fuente para el *Panatenaico*[12].

En conjunto la obra ha de entenderse como un homenaje más, entre otros realizados por sus contemporáneos, a la ciudad de Atenas entendida como un símbolo por medio del cual se manifestaba la recuperación de la fe en los valores del helenismo.

FERNANDO GASCÓ

---

[12] *The Glory of Athens. The Popular Tradition as Reflected in the «Panathenaicus» of Aelius Aristides*, Chicago, 1980. A través del estudio del mito de Triptólemo, las transferencias de la hegemonía, la batalla de Eurimedonte, la expedición a Egipto y la paz de Calías Day ve una tradición popular sobre la historia de Atenas. Tal versión de sucesos se inserta en otra más amplia que se ocuparía de toda la historia de Atenas.

PANATENAICO

Proemio

Tienen los helenos la antigua costumbre, y creo que también la mayoría de los bárbaros, de corresponder a los ayos [1] con todo el agradecimiento posible. Según me parece, atenienses, no es fácil encontrar quien, pretendiendo estar en el censo de los helenos, juzgue que existan ayos que os arrebaten el primer puesto. Pues al punto se puede descubrir, si se indaga desde el principio, que vosotros disteis el nombre y facilitasteis esta establecida y común forma de crianza. De la misma manera que en el ámbito de lo privado es posible decir que unos son los ayos de otros, los que la fortuna y la 1

[1] En los textos de carácter público de la época esta palabra tiene también el significado de benefactor; véase J. H. Oliver, *The Civilizing Power. A study of the Panathenaic Discourse of Aelius Aristides against the Background of Literature and Cultural Conflict, with Text, Translation, and Commentary* (Transactions of the American Philosophical Society, 58), Filadelfia, 1968, pág. 91. Sin embargo, el importante papel que jugaban los *tropheis* en la educación y vida de los jóvenes de la época en general, y en particular en la de E. Aristides, permite suponer que tiene un significado algo más complejo que el de benefactor; cf. C. A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, 1968, págs. 8 y sigs.

ocasión depare para cada caso, así vosotros sois los ayos comunes de todos, únicos e incluso anteriores a estos otros ayos, como a los que los poetas llaman padres de los padres. Esta sola razón basta para que todos os muestren buena voluntad por naturaleza.

2 Pues bien, respecto a lo que yo os rendía justicia y a la crianza sobre la que proyectaba hablar, la verdaderamente pura y específica del hombre, la educación en artes y retórica, ¿quién está tan ajeno a estas cosas que desconozca que el origen de todas procede de vosotros? Así es oportuno traer aquí un discurso sobre estos temas y honrar a la ciudad por lo sucedido, pues ocurre que mientras las otras acciones de gracias son correctas, pero ciertamente no apropiadas a la materia, a ésta sola en cambio, es posible calificar de adecuada. El agradecimiento a la oratoria expresado por medio de un discurso no sólo es correcto en sí mismo, sino que en principio ratifica el nombre dado a partir de la palabra «discurso», pues sólo este tipo de agradecimiento constituye lo que es exactamente buen uso de la palabra [2].

3 Ninguno de vosotros, ni los presentes a este discurso ni los que con el tiempo lo conoceréis, condene por precipitación o por simplicidad este empeño, si asumimos paladinamente tamaño desafío sin escoger un tema menos elevado de discurso y sin temer los muchos trabajos inherentes al mismo. Ante todo, en efecto, si esto es digno de reproche, no por ello hemos dejado de atrevernos con los discursos dirigidos a los dioses [3]. Después, no se me ocultó

[2] Se trata de un juego de palabras entre *logos* y *eulogos* de difícil traducción.

[3] En el 155, cuando parece que compuso el *Panatenaico*, ya había realizado E. Aristides varios de sus himnos dedicados a las divinidades; véase Introducción, págs. 68 y sigs.

hasta qué punto es laborioso y difícil de desarrollar el discurso y cuántas digresiones entraña. Tenerlas presentes a todas, distinguirlas entre sí y llevarlas hasta el fin enteramente es imposible, de no mediar una grande y notable fortuna. Además de esto, nos sumamos a las multitudes que han hablado sobre ello mismo y han ocupado antes vuestros oídos, poniendo más cuidado en descubrir lo que evitaremos que lo que usaremos, pues al haber los demás ordenado y tratado las cosas de forma distinta, los temas soslayados por cada uno han sido completados por el conjunto. Y entonces sucede que el desafío es doble para el que emprende la tarea el último: contra cada predecesor por separado y contra todos en conjunto [4].

No obstante, esto mismo es lo que me ha forzado al 4
discurso: que, aunque ha destacado la ciudad en tantos y tan notables aspectos y no se ha dejado ningún tema sin tocar para los que querían elogiarla, jamás hasta hoy se ha dispuesto o atrevido ninguno con todo. Unos cantan los tiempos pasados en sus poemas y la relación de la ciudad con los dioses, y ello desde sus posibilidades; otros narran por partes las guerras de la ciudad contra los helenos y bárbaros en sus diversas ocasiones; otros describen la constitución; otros componen discursos fúnebres sobre algunos de los caídos. Los hay también que no se ocupan de sus hazañas, según se acostumbra, sino que se orientan en otra dirección por temor a resultar inferiores a los hechos, con un miedo, a mi parecer, no indigno de perdón. Pero, ciertamente, así quedan lejos de tratar todo lo

---

[4] No deja de tener su fundamento esta *captatio benevolentiae* del sofista. Había una amplia tradición en discursos de este género sobre Atenas. Sobre los que se nos han conservado del siglo v y iv a. C. Véase N. Loraux, *L'invention d'Athènes*, París, 1981.

5 que tiene la ciudad [5]. En efecto, unos encomian su sabiduría, otros enumeran sus colonias, otros ensalzan por otra parte su afabilidad y humanidad y esto los unos lo entremezclan en obras distintas y los otros lo dicen improvisando tal como les viene a la memoria. Por decirlo llanamente, todos han utilizado con respecto a la ciudad la medida de su propósito o sus posibilidades, pero no han usado la medida de la ciudad o sus hazañas, de la misma manera que cada uno admira del inmenso e ilimitado piélago cuanto ve con los ojos. Le ocurre a la ciudad como un acertijo, pues, aunque tiene tal abundancia de alabanzas y renombre, incluso el que hable de sus glorias en la forma más deficiente posible no obtendrá un completo fracaso.

6 No es justo que a la sola acusación de atrevimiento, por la que con razón necesito de la presente defensa, también se la juzgue de aquella acusación cuyo nombre es el reproche. Además, si entre las muchas, hermosas y grandes virtudes, que tanto han enaltecido a la ciudad y que no son fáciles de enumerar ni medir, no existiera ésta precisamente de los discursos, no me arriesgaría al peligro, sino que dejaría su reputación como estuviere. Pero ahora, de la misma forma que ha sido guía en todos los otros aspectos para los griegos, y creo que también para todos los hombres, así también es notorio que ha sido primera en la oratoria. No usamos experiencias ajenas, ni tomamos un camino que nos conduce a otro sitio distinto de la ciudad y los atenienses, ni menospreciamos las virtudes de la ciudad, sino que correspondemos a una de ellas, en la medida de lo posible.

---

[5] Tiene, en efecto, el discurso de E. Aristides, en comparación con los de sus predecesores que se nos han conservado, una pretensión más general de abarcar todos los particulares por los que la ciudad podía ser elogiada.

Y aunque muchos han dicho repetidamente que no es 7
fácil encontrar por dónde comenzar, pienso que en la realidad esta frase me cuadra a mí y no a otro. Pues ello no sólo sucede por el hecho de que es la más antigua ciudad de la que se tenga memoria, y su origen se remonta más allá de lo que es claro y fácil de conocer, sino porque el tema muestra de antemano, como en un círculo, muchos comienzos posibles, los cuales no se pueden tomar al mismo tiempo, ni es fácil juzgar qué exordio prevalecerá sobre los otros. Pero ciertos temas por diversos motivos producen la impresión de que se acomodan de manera evidente para ser examinados primero.

Descripción geográfica

Me decidiré por el comienzo que tengo 8
por más oportuno y con respecto al cual menos me puedo equivocar, una vez que tengo todo el discurso preparado. Sea correcto o no, debo compartir mi decisión. Creo no avergonzaros si comparezco hablando como si fuera en favor de mi patria y como si participara de alguna de sus virtudes. Se nos mostrará la naturaleza de este lugar, concorde con la naturaleza de sus hombres y su tierra no adecuada para pertenecer a otros, pues no lo fue nunca, y sus hombres no aptos para otra distinta, pues no la cambiaron, sino que permanecieron sobre la que tienen [6]. Ambas cosas se confirman con la vista y la memoria. Pues los que habitaron siempre este territorio dieron señales cla-

[6] Se refiere a la *autoctonía* de los atenienses. El tema, como motivo de propaganda, fue utilizado a lo largo de la historia de Atenas para justificar un mejor linaje y, a partir de éste, sus pretensiones hegemónicas. El tema tuvo una amplísima difusión y funcionalidad a lo largo de la historia de Atenas; cf. LORAUX, *L'invention...*, págs. 150 ss.; E. MONTANARI, *Il mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniense*, Roma, 1981.

ras y notables de su equidad en toda circunstancia al mostrar, por una parte, la que se podría llamar filantropía, en la apacibilidad de sus costumbres y el trato, sin dejar a ningún otro parecer ser en igual modo pacífico, y, por otra, estar dispuestos para los griegos a modo de baluarte
9 en los momentos de necesidad y peligro. Además, tal es la forma del territorio para el que la contempla desde tierra o mar. Se destaca sobre otro enclave de guardia de la Hélade, ya que ocupa la primera este puesto al oriente extendida hacia el mar, y resulta manifiesto que es una fortaleza construida por los dioses y que sólo a ella es da-
10 do por naturaleza acaudillar el pueblo. Después también da como un signo de benignidad, pues avanza aún más, calmando el mar, y se mezcla con las islas, siendo el más bello de los espectáculos: es un continente entre islas y más meridional que cualquiera de ellas, siendo la primera en parecer que tiende la mano para la acogida de los que vienen del mar, ofreciendo en toda su costa todo tipo de fondeaderos y puertos [7] y, además, otras playas en otras partes del mar y de ella misma, sin que la travesía desde ella a las islas más próximas sea mayor que la de las islas entre sí. De tal suerte que se puede hacer costear la tierra, bordearla en su totalidad, cruzarla a pie e incluso ser navegante de alta mar a través del Ática, como los que escogen en una procesión lo más a su gusto, dentro de sus posibili-
11 dades. Por todas partes rodean el contorno del Ática las variopintas Cícladas [8] y Espóradas [9], como si el mar las

[7] Los puertos más importantes del Ática son los dos situados al Suroeste de Atenas: el Falero y el Pireo. El primero contaba con las ensenadas de Muniquia y Zea; el segundo con dos partes, la llamada Cántaro, que en el pasado había servido como puerto militar, y el puerto propiamente dicho, que se utilizaba para los barcos mercantes.

[8] Llamadas así las islas que rodean «como en un círculo» a la de Delos.

[9] Reciben este nombre una serie de islas, fundamentalmente del Sur

hubiera dejado emerger a propósito como aledaños de la ciudad, guardando la forma de un coro. Y sucede que su hermosura y ornato es la hermosura y ornato de la ciudad. Equivalen a lo que son los propileos en los palacios y «estrellas rodean la luna», diría un poeta, recibiendo más beneficio del que dan (me refiero a la proximidad). Por todo ello se puede afirmar con pleno derecho que en tiempos helénicos sólo a esta ciudad le cuadró la legítima soberanía sobre las islas, y que los otros entraron en el mar ilegítimamente, como falsos hijos, no imponiéndose sobre unas islas propiedad de los antepasados, sino arrebatándolas por la sinrazón de la fortuna, cosa que precisamente les expul- 12
só de nuevo con rapidez [10]. Ya que el territorio tiene tal forma y disposición, no es fácil contar, de no ser que se las invoque como testigos, con qué facilidad, fascinación y placer tiene lugar la continua arribada de los comerciantes y de los que viajan por motivo de conocimiento o de necesidad [11]. Hasta tal punto el espíritu se purifica totalmente y se convierte en etéreo y ligero precisamente con la preparación de la contemplación de Atenas, como habiendo sido iniciado en los misterios. Una luz más brillan-

---

del Egeo, «dispersas como semillas». Hay discrepancias entre los autores de la Antigüedad a la hora de determinar con exactitud cuáles son.

[10] Habla de «tiempos helénicos» en oposición a los que serían tiempos definidos por la dominación de Roma.

[11] La afluencia de visitantes a la ciudad de Atenas en la época se incrementaba sustancialmente con ocasión de los «Misterios eleusinos» (Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana,* IV, 17). Quizás no sea casual que en el pasaje inmediatamente posterior E. Aristides asemeje la aproximación a Atenas a un proceso de purificación como el que se ralizaba en los ritos mistéricos. Probablemente los viajes por motivos mercantiles a la Atenas de la época no fueran muy numerosos; véase G. Marasco, *I vaiggi nella Grecia Antica,* Roma, 1978, pág. 83.

te de lo habitual resulta a los ojos una vez que Atenas, como es verdad y por decirlo como Homero [12], quita ya las profundas tinieblas de los que se aproximan a tierra. Así que parece un espectáculo en un sueño placentero y que se desarrolla un baile, y no que se termina una travesía: tales son las muchas cosas hermosas que rodean a la nave, que conduce con alegría al Ática.

13 Tradiciones a las que no es posible negar crédito concuerdan con lo visto y todas sin distinción dicen lo mismo. Pues Leto, aunque poco después corresponderá tratar de los dioses, desatándose el ceñidor en Zóster en el Ática [13], tras dar el nombre al lugar y marchar hacia el Oriente conducida por Atena providente, después de partir hacia las islas desde la punta del Ática, desembarcó en Delos y parió a los dioses para la ciudad, a Artemis y al padre Apolo [14]. También la primera expedición militar contra los helenos procedente de Asia, tras cruzar las islas, llegó a Maratón, siendo llevada justamente por la naturaleza del lugar a sufrir el castigo de haber atentado contra los hele-
14 nos [15]. Así, aun estando este territorio al comienzo de la Hélade, no lo está menos en el centro de toda ella. A don-

---

[12] *Ilíada*, V, 127.

[13] Un promontorio en la costa Sur del Ática a mitad de camino entre el Pireo y el Cabo Sunio. La palabra que da nombre al promontorio significa «cinturón».

[14] Leto fue una de las esposas de Zeus, madre de Apolo y Artemis. Perseguida por Hera, consiguió dar a luz en la isla de Delos, que en recompensa dejó de ser una isla errante y se convirtió en fija; cf. A. Ruiz de Elvira, *Mitología Clásica*, 2.ª ed., Madrid, 1982, págs. 75 y sigs.

[15] Se refiere a la expedición persa del 490. Al hablar del castigo que impuso la naturaleza del lugar a los agresores quizás se refiera a los pantanos en los que quedaron atrapados los persas en la huida; cf. Pausanias, I, 15, 3.

dequiera que te dirijas desde ella te recibirán los más distinguidos linajes de los helenos y, de la misma forma que su propio territorio circundante es vecino de su ciudad, así toda la Hélade es vecina del Ática. Por esto sólo ella ostenta el tipo más puro de todos los helenos y es la más ajena por su raza a los bárbaros [16]. Cuan apartada está de ellos por la naturaleza de su tierra, tanto dista en las costumbres de sus hombres, pues ni comparte río alguno, ni tiene fronteras que separen y unan las tierras, sino que, como hacia el broquel de un escudo, todo lo heleno se extiende desde cada punta hacia esta tierra central, y por todas partes los helenos rodean esta tierra, los unos extendiéndose en derredor desde el mar y los otros desde el continente, como es apropiado al hogar común del linaje.
Hasta tal extremo evitó lo extranjero y bárbaro que envió 15
al continente de enfrente otra Hélade, colonia suya, y que incluso ahora se diferencia completamente de los bárbaros como si por naturaleza la ciudad estuviera puesta como oponente y enemiga de esta raza. Por ello se ha seguido ofreciendo a sus ciudadanos unas costumbres no adulteradas, puras e incorruptibles y ha aportado una lengua clara, pura y agradable, modelo para el trato entre los helenos.

La posición del territorio en la Hélade y de la ciudad 16
en el territorio es la misma, pues ocupa el centro en el centro, sólo inclinada hacia el mar para que los puertos indiquen a qué ciudad pertenecen [17]. Una tercera, secuela

---

[16] Es un tema, el de la pureza del linaje ático y por ello su rechazo a todo lo bárbaro, ligado al de la autoctonía y que ya aparece en el *Menéxeno* (245d) de Platón; cf. OLIVER, *The Civilizing...*, pág. 95; LORAUX, *L'invention...*, págs. 150 y sigs.

[17] E. Aristides acumula en el Ática, Atenas y la Acrópolis todos los rasgos que le permiten la aplicación sobre ellos del simbolismo del

de éstas, se yergue en el centro de la ciudad visible desde todas partes, la antigua ciudad, la actual Acrópolis, a manera de pico, no para ser el extremo de la ciudad, sino para que todo el cuerpo restante de la ciudad esté en torno a ella, coincidiendo el lugar más alto y el central [18], gala y signo extremo de buena situación de la tierra. De la misma manera que en un escudo el quinto de los círculos superpuestos unos a otros, el más bello de entre todos, pone fin a la serie al llegar al broquel, así, si la Hélade está en la mitad de toda la tierra, el Ática lo está de la Hélade, la ciudad de su territorio, y a su vez su homónima de la ciudad.

17 Pero ahora el razonamiento nos ha desviado, al seguir el hilo del azar. Se ha de volver, pues, de nuevo al territorio y se ha de guardar su preeminencia. Ya hemos hablado de la naturaleza de su tierra y mar, evitando la morosidad
18 y el omitir lo que es malo decir. Pero además le ha tocado en suerte un aire sobre su cabeza y una templanza de las diversas estaciones tan medida, que, si se pudiera hablar sobre ello con mesura, sería deseable. Está ajena por igual a todos los defectos, y aunque participa de las bondades de cada fuerza, está libre de lo que de gravoso posee cada una. No sólo es posible dar testimonio de ello con los productos estacionales que produce fuera de la época que les

«centro», es decir, su tipificación como un lugar en donde lo humano y lo divino se mezcla y que, por ello, se convierte en lugar de excepción y en paradigma; cf. OLIVER, *The Civilizing...*, pág. 95; M. ELIADE, *El mito del eterno retorno*, Madrid, 1972, págs. 20 y sigs.

[18] La Acrópolis, «la antigua ciudad» o «ciudad alta» de Atenas, situada en el centro de la ciudad, recogió en su recinto numerosos templos que albergaban los más antiguos cultos de la ciudad. En este lugar situaban los mitos el origen de la ciudad, cf. RUIZ DE ELVIRA, *Mitología...*, págs. 66 y sigs.

da nombre y duran gran parte del año, sino también con la distancia, de la misma manera que con la regla, cuando queremos ver algo con precisión.

En efecto, en cuanto uno se marcha de la ciudad en una u otra dirección, se encuentra o con más calor o con más frío del necesario, de tal suerte que sólo en esto es vencida, en lo que daña vencer y donde resulta más ventajoso ser vencido.

Su excedente de buena fortuna es tal, que sus fundacio- 19
nes coloniales que ocupan la Jonia en la actualidad pare-
cen tener mejor temple que el de los otros pueblos, como
si fueran partícipes en alguna medida de las virtudes de
la patria original [19]. No cabe hablar del territorio septen-
trional o del meridional por el nombre, ni tampoco de los
dos de los restantes puntos cardinales; sin embargo, sin
esta adición de «territorio», es posible delimitar a un lado
el septentrión, a otro, el mediodía, el levante y el poniente
como lo elevado y lo bajo. Es como un territorio fronteri-
zo común donde la totalidad de las secciones está mezcla-
da, al pie, por así decirlo, de la misma Acrópolis del cielo
y del reino de Zeus, siendo verdaderamente el lote de Ate-
nea y el lugar apropiado de sus obras y criaturas [20]. No
hay de los climas de la tierra uno más ajeno por naturaleza
a lo terrestre, ni que más se aproxime al cielo. Dotaron 20
al Ática con esta clase de tierra, mar y aire los dioses
a los que tal menester incumbe. Resulta fácil describir lo
que sigue a tales circunstancias, la hermosura de sus cam-
pos: la donosura de los arrabales de la ciudad, que se ex-

[19] En tiempos de E. Aristides diversas ciudades de Asia Menor se vanagloriaban de ser descendientes de Atenas.

[20] Se insiste de nuevo en el carácter de *axis mundi* del Ática describiéndola como un lugar de encuentro entre la Tierra y el Cielo.

tienden inmediatamente después de la muralla, y aún más desde la Acrópolis, y se mezclan con la ciudad, el encanto de la tierra que se enfrenta a los mares con la costa, el encanto de la del interior delimitada por las montañas circundantes, como por otras lindes, a manera de ensenadas [21].
21 ¿Quién no se maravillaría de la luminosidad y gracia de sus montañas? Tanta hermosura les es propia que incluso adornan las ciudades [22]. Lo que es adecuado que tenga la ciudad, por ser obra de los dioses y semilla de agradecimiento hacia los dioses, lo pone de manifiesto inmediatamente y lo agradece por medio del encanto de su naturaleza. Es la mejor dotada para la hermosura de templos y de estatuas, de forma que sería por doble motivo la primera en estos aspectos: pues aquí se comenzó con esta costumbre y la ciudad facilitó de sus propios recursos el material para ello.
22 Pero no sé qué haré, pues me viene a las mientes resaltar lo más adecuado del territorio por sus diversas partes, como para empezar que no es llano todo él, ni completamente montañoso, sino que varía por zonas, según conviene, y es diverso. Por consiguiente, ¿cómo no acertaría quien dijera que ello caracteriza a la tierra perfecta y que guarda como una imitación del mundo entero?
23 Pero además, no creo que se pueda decir que se da en otro lugar, por una parte, esta conjunción y concordia

[21] Para una descripción somera de la geografía del Ática cf. M. Cary, *The Geographical Background of Greek and Roman History*, Oxford, 1967 (= 1949), págs. 75-9.

[22] Se refiere al mármol. El más famoso del Ática se extraía de las canteras del monte Pentélico y del Himeto. Hay noticias de la explotación de estas canteras, así como de la exportación del mármol extraído de ellas durante el siglo II d. C.; cf. J. Day, *An Economic History of Athens under Roman Domination*, Nueva York, 1942 (= Nueva York, 1973), págs. 197 y 203.

del mar y la tierra gracias a los puertos, y, por otra, la oportuna mezcla y donaire de los llanos y montañas. Es posible ver las vetas argentíferas como regueros de lluvia que discurren por toda la montaña, para que no haya parte improductiva del Ática, ni terreno difícil para sacarle beneficios, sino que aquí incluso la zona inculta supera a la fértil [23] de otros. Convenía también que se pertrechara a la ciudad con este viático de libertad y magnanimidad. Pero también es posible ver ríos de alegres y perpetuas corrientes, fuentes interminables y abundancia de todo género de frutos, de los cuales el más cultivado de todos los de aquí es señaladamente el más hermoso de todas las partes del mundo [24].

Linaje

Pero esto es como elogiar un banquete 24
por los postres. Ahora voy a tratar el fruto y ornamento más específico y mayor de esta tierra y el que reúne todo lo que le es más propio.

El comienzo del discurso me ha devuelto a otro co- 25
mienzo. A unas tierras las adornan elefantes y leones, a otras caballos y perros, a otras criaturas que asustan a los niños que escuchan hablar de ellas. Adorna a vuestro país lo que es más hermoso sobre la tierra. No es justo hablar

---

[23] Es una afirmación que se debe entender relativa al pasado, puesto que las noticias de Estrabón (IX, 399) y Plutarco (*Mor.* 434a) afirman explícitamente que las minas de plata del Ática estaban agotadas; cf. Day, *An Economic...*, págs. 175 y sigs. Se confirma esta referencia al pasado con lo que dice inmediatamente, que parece referirse al uso de la plata obtenida de las minas de Laurión a instancias de Temístocles (482 a. C.) para construir la flota; Aristides, vol. I, *Panathenaic Oration and in Defence of Oratory*, Text and Translation by C. A. Behr, Londres, 1973, pág. 27 (En adelante citado Behr, *Aristides...*).

[24] Parece que se trata del olivo; véase Oliver, *The Civilizing...*, pág. 98.

de ello como si se tratara de las hormigas voladoras de la India [25]. Ella engendró por primera vez al hombre y es la primera patria del hombre [26].

Lo que para todos los animales terrestres es toda la tierra, esto ha conseguido ser ella para el linaje humano: madre y nodriza común y causa germinal de la naturaleza, un lugar propio de los hombres, seleccionado entre toda la tierra como los límites de los lugares sagrados. Por ello engendró a los mejores en todo y a los que llegaron más lejos en virtud, ya que su generación le era propia y no extranjera. Pues no ocuparon el territorio imponiéndole un nombre tras interrumpir un curso errante, ni después de buscar a tientas una patria por toda tierra y mar, ni bajo la guía de dos desgracias, la de haberse doblegado ante los poderosos y la de haber expulsado a los débiles, sino que el linaje surgió como el agua de las fuentes: desde las entrañas de la tierra, comenzando en él mismo [27].

26 Sólo para esta tierra es adecuado que se distinga entre extranjeros y ciudadanos. Pues los demás, como si tomaran un asiento en un espectáculo, así juzgan estos temas. Excluyen a los otros de los territorios, no porque les pertenezcan en mayor medida, sino porque se anticiparon en su ocupación, y llaman extranjeros a los que vinieron des-

---

[25] Sobre las prodigiosas hormigas indias, véase Heródoto, III 102-05.

[26] E. Aristides le atribuye a Atenas una prioridad en este terreno que no está nada clara en la mitología, donde, por de pronto, se mencionan siete formas distintas de origen del hombre, así como también se habla de otros autóctonos o brotados de la tierra refiriéndose a individuos o a colectivos, además de los vinculados por tradición a Atenas; cf. Ruiz de Elvira, *Mitología...*, págs. 108 y sigs.

[27] Alude a Erictonio, antepasado autóctono de los atenienses. Fue hijo de Hefesto y de la tierra, protegido por la diosa Atenea, quien dio el nombre a Atenas en honor de su protectora; cf. Ruiz de Elvira, *Mitología...*, págs. 353 y sigs.

pués, sin darse cuenta de que todos son extranjeros por igual, aunque ellos fueron los primeros extranjeros. Y se diferencian de aquellos a los que hacen ciudadanos en que, no siendo considerados dignos de la ciudadanía, sino tras forzar su ingreso, pusieron a la patria como baluarte, como si por falta de armas hubieran tenido que utilizar lo que pudieron. Sólo vosotros podéis jactaros de la pureza de vuestro linaje y de vuestra ciudadanía. Cada uno de 27
estos dos términos se aplica con propiedad en este territorio, como es de razón. Los extranjeros llevan este título porque los otros son ciudadanos auténticos, y los ciudadanos fundamentan su denominación en el hecho de estar su linaje limpio de extranjeros desde el principio. Si cabe 28
hablar de esta forma, sólo a vosotros nadie os podrá demandar por la ocupación ilegal de la tierra, de la misma manera que no se puede demandar a nadie por posesión legítima de su madre. Sólo no incurren en el ridículo los 29
que aquí han sido hechos ciudadanos, pues al ser todos por naturaleza ciudadanos de esta tierra habéis repartido entre otros por medio de la ley esta honra. Pero la mayoría de los otros, al ser bastardos, corren el peligro de producir bastardos, al haberse destruido con el tiempo su primitiva naturaleza y al vivir en toda la tierra como en una casa de vecinos, por haber dado en cada época el nombre de patria el último que ocupó el país. Me parece que se 30
podría decir, pidiendo disculpas por el menosprecio, que los demás habitan las ciudades como campamentos, permaneciendo en los sitios que ocuparon. Sólo esta ciudad entre todas gobierna sobre un territorio con sólo su linaje o, ciertamente entre pocas, justamente conserva con cuidado un hogar que nunca se ha movido del pritaneo [28].

---

[28] Es un edificio que en todas las ciudades griegas cumple una fun-

Crianza y formación

31 Puesto que afluyen multitud de temas y todos urgen ser tratados uno a uno, he escogido dar cuenta del que es segundo por naturaleza y que confirma lo anterior. Pues una vez que el territorio produjo a estos hombres, organizó y dispuso su vida, realizando lo que es tarea propia de una madre, y no les dejó en necesidad, como si fueran de otra nodriza, sino que les dio un segundo regalo de su propio seno. Y aquí tuvo lugar una asamblea verdaderamente sagrada y en bien de toda la tierra habitada, y todo entró en competición como
32 en un espectáculo. Se esforzó la tierra en producir todo tipo de vástagos, los dioses colaboraron aportando unos plantas, otros semillas, otros ganado, cuyo producto viene a adornar el cuerpo de los hombres no menos que el suyo propio y a ofrecer un abrigo común, para los unos por un año y siempre nuevo, para los otros por el tiempo que les dure. Pero también les enseñaron las artes, combinan-
33 do unas con el uso del fuego, otras sin el fuego. Pero estas cosas, por la multitud de lo que germinó y apareció aquí, no sólo aportan honra y gloria a la ciudad, sino que son grandes pruebas de mi razonamiento inicial y las más evidentes de que el hombre surgió primero sobre esta tierra, y estas pruebas vienen a sobrar por su multitud y son señales unas de otras de certeza. Los primeros en nacer hubieron de ser también los primeros en sentir necesidad y hubieron de ser los primeros en hallar los recursos. Ello es imposible si no fueron amados por los dioses; y ¿cómo no va a ser razonable que fueran amados por los dioses los que fueron considerados dignos de nacer los primeros?

---

ción política y religiosa. En ellos se resguardaba el «hogar» de la ciudad donde ardía el fuego sagrado.

De nuevo se vuelve a la misma conclusión. Es de creer 34
que los dioses colmaron de fertilidad esta tierra por dos razones: la primera por necesidad —ya que los de este lugar fueron los primeros, según dije, que se vieron constreñidos por ella—, pero la segunda por la honra que se concede a los mejores. Recibiendo de esta forma los bienes de los dioses, imitaron tan bien a los donantes, que ellos mismos se colocaron para el resto de los hombres en lugar de los dioses, y dieron como primera prueba de haber merecido esta suerte el hacer uso de sus recursos según convenía. Pues no consideraron que bastaba con ocultar esto en tierra, sino que tan lejos estuvieron de temer hacer a los otros sus iguales, que pensaron que nada sería más hermoso para mostrar en cuánto aventajaban a los otros, que si eran vistos haciendo el bien a todos. También me
parece que Heracles, poniendo después a esta ciudad como 35
modelo de su vida, adoptó en favor de todos los hombres aquella disposición de ánimo que le ha dado un puesto entre los dioses [29]. Un signo evidente de ello es su amistad con Teseo, que sobrepasó con creces no sólo a la que tuvieron ellos con otros, sino a la camaradería de cualesquiera otros entre sí [30]. A cambio fue ésta la primera ciudad que le tributó honras divinas y la única que veló por sus hijos. Pero el tema, como una corriente que arrastra, me ha forzado a desviarme. Es momento de volver al lugar de donde partí.

[29] Heracles es modelo de héroe solícito para con las necesidades de los hombres. Aquí Aristides atribuye a la ciudad de Atenas la inspiración de lo que caracterizaría las benéficas actuaciones del héroe.

[30] Teseo, hijo de Etra y de Egeo o Posidón; aparece asociado con Heracles en dos ocasiones: en su primera campaña contra las Amazonas, que no es sino el noveno trabajo de Heracles, y cuando es liberado el héroe ateniense de la *Silla del Olvido;* véase Ruiz de Elvira, *Mitología...*, págs. 375 y 384 y sigs.

36 Enviaron en sagrada procesión por toda la tierra las primicias de la vida, como en una donación del Teórico [31], poniendo al frente, según se dice, a un hijo adoptivo de Deméter [32]. La leyenda contaba que el carro era alado, porque iba por todas partes más rápido que la esperanza y nada había que no pudiera subir ni traspasar, sino que era llevado como a través del aire límpido. Me parece que fueron los primeros en refrendar con los hechos el refrán y mostrar que los actos de liberalidad son veloces en su naturaleza, pues actuando bien se anticiparon al deseo de
37 los necesitados de bienestar. Recuerdo y signo de aquella divina procesión y del servicio hecho a todos son las primicias de las semillas procedentes de los helenos que llegaron aquí en los primeros tiempos [33]. Pero además están los oráculos del dios por medio de los cuales se calificaba a la ciudad de *metrópolis de los frutos por dos motivos:* fue la primera en tenerlos y los otros la recibieron de ella.
38 Fue entre todas la primera ciudad que estableció competiciones y un premio por su buen obrar, confirmando de una hermosa manera lo que se le había dado. ¿Cómo no iban a ser éstos en verdad hijos y ahijados de los dio-

---

[31] Se trata de un fondo que fue creado (o recreado) en el 350 a. C. por Eubulo y Diofanto en principio para contribuir a costear las entradas al teatro y a los festivales más importantes. El *Teórico* terminó por ser un fondo mucho más importante que se orientó hacia otros conceptos, y el encargado del mismo, cargo anual electivo, terminó también por ocuparse de múltiples cuestiones; véase P. J. Rhodes, «Athenian Democracy after 403 b. C.», *Classical Journal* 75 (1980), 312 ss.

[32] Triptólemo, de quien se vale Deméter para conceder el trigo a los hombres. Montado en un carro tirado por dragones alados, viajó sobre la tierra sembrando el trigo; cf. Ruiz de Elvira, *Mitología...*, pág. 72.

[33] Se desconoce a qué suceso se refiere E. Aristides. Menciona de nuevo estos méritos de Atenas en *Panat.* 399. Un escolio señala que a partir de una plaga; véase Behr, *Aristides...*, pág. 36.

ses, así como antecesores del género de vida que es común a todos los hombres, precisamente éstos, que recibieron tanta honra de los dioses, pero que dejaron para sus descendientes algo más hermoso de lo que enorgullecerse, comportándose igual con los dioses que les daban, que con los hombres con los que trataban? Aquí hemos llevado a 39
término este tema, pero lo que sigue a partir de aquí nos conduce como un camino a dos y más sendas conectadas cada una con lo dicho, pero no es claro que conserven su secuencia lógica entre ellas al tratarlas por partes.

Los asuntos de los dioses

Posiblemente lo mejor es tratar prime- 40
ro acerca de los dioses y después discurrir en torno a la virtud de estos hombres, y al final también tratar de lo que han hecho por su cuenta y con el resto de los griegos en las diversas épocas. Volveré atrás por un momento. Pues no sólo con lo que he dicho honraron los dioses vuestra tierra, sino también con muchos otros grandes dones, incluso con el mayor, cuya mención quizá habría bastado. En efecto, sólo por esta ciudad, de las que hay bajo el sol, disputaron los primeros de los dioses y la ocuparon como para establecer una monarquía, por 41
decirlo así, y mostraron una segunda honra no inferior a ésta, al encomendar el veredicto como jueces y árbitros a los que entonces ocupaban esta tierra, puesto que consideraron grato y llevadero ser juzgados ante sus favoritos. Descubiertos los signos de una y otra parte, la rugiente ola y la rama del olivo, Atenea venció y convirtió la rama de olivo en un signo de victoria; Posidón se marchó pero no cesó en su amor [34]. No menores fueron las segundas 42

[34] Posidón y Atenea disputaron por la posesión de Atenas. El primero ofreció como don «un mar» o un «caballo» —divergen las versiones—,

señales de la solicitud y estima por parte de ambos. Pues la una concedió a la ciudad que venciera en sabiduría, y el otro no sólo que venciera a sus enemigos en las batallas navales, sino también a los que compartían las mismas actividades, e incluso creo que a los que tenían en su haber batallas y victorias navales. Pero la narración sobre estas
43 cosas vendrá pronto. Al ganar la votación, la diosa dio su nombre a la ciudad como si fuera suya y la equipó, como a propiedad suya, para ser bastante en la paz y en la guerra, y primero dio a conocer la oratoria y el orden de las leyes y una constitución libre del poder de la violencia. A partir de lo cual se descubrieron todos los saberes y aparecieron los diversos modelos de vida. Les enseñó además la utilidad de las armas y les vistió los primeros con la forma con la que ahora la vestimos a ella nosotros [35].

---

la segunda un olivo. Zeus nombró como jueces, según unos autores, a los primeros reyes del Ática, versión recogida por E. Aristides; según otros, a los doce olímpicos. Fallaron los jueces en favor de Atenea, que desde entonces tomó bajo su patrocinio a la ciudad y le concedió su nombre. Sin embargo, la mayoría de las versiones, a diferencia de Aristides, insisten en la cólera de Posidón por la derrota que le llevó a inundar la ciudad. Los dones que en los pasajes siguientes dice el sofista que la diosa concedió a Atenas, además del nombre, están en relación con los atributos con los que se la representaba: patrocinadora de la inteligencia y las artes, protectora de la ciudad y guerrera; véase Ruiz de Elvira, *Mitología...*, págs. 66 y sigs.

[35] Se refiere a la armadura del hoplita. La aparición de esta armadura, con las condiciones económicas que exigía y las nuevas tácticas militares que planteaba, se sitúa a finales del siglo VIII a. C. En concreto, la armadura más antigua completa de un hoplita se ha encontrado en Argos y se fecha en torno al 720 a. C. Se le atribuye en este terreno prioridad no a Atenas, sino a Argos, Esparta y la zona del Peloponeso próxima al Istmo, donde surgieron las tiranías; véase A. Andrewes, *The Greek Tyrants*, Londres, 1974 (= 1956), págs. 31 y sigs.; O. Murray, *Grecia Arcaica*, 2.ª ed., Madrid, 1984, págs. 118 y sigs.

E incluso les enseñó los carros de caballos para las carreras y para la guerra. Y en esta tierra el consejero de la diosa unció un carro perfecto antes que hombre alguno con la ayuda de la diosa y mostró a todos el arte hípico [36].
Después de esto se instauraron con motivo de la visita de 44
otros dioses diversas danzas, ceremonias y asambleas de todo el pueblo [37]. Siguieron a las honras de los dioses dones concedidos y tomados de éstos mismos, los que les eran
propios a cada uno. Los dioses no sólo disputaron unos 45
contra otros por la ciudad, sino que incluso celebraron en esta ciudad el juicio de aquello por lo que peleaban entre sí, volviendo la atención de todos los hombres de todas partes hacia la ciudad y queriendo establecer en ella principios y modelos de la misma manera que los que ponen modelos a los niños, para que, al igual que en todas partes va bien para los aprendices si se les ha mostrado previamente lo mejor, así también los hombres terminaran por ser perfectos siguiendo los pasos a quienes es debido. Y no sólo recibieron de los dioses las semillas del trigo y la cebada, sino también de cualquier otro modelo de vida y
constitución. También Posidón tuvo un pleito con Ares 46
por su hijo y lo ganó en presencia de todos los dioses, y el lugar tomó precisamente este mismo nombre, señal del suceso y de la justicia, a modo de testimonio y crédito para los hombres [38]. En efecto, no se puede encontrar na-

[36] Se refiere a Erictonio, el antepasado autóctono de los atenienses; véase Oliver, *The Civilizing...*, pág. 104.

[37] Para la larga relación de fiestas religiosas y civiles de Atenas, véase J. D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton, 1978.

[38] Alcipe, hija de Aglauro, es violada por Halirrotio, hijo de Posidón. Ares da muerte a Halirrotio y es juzgado y absuelto por los dioses olímpicos en la que desde entonces será llamada Colina de Ares o Areó-

da por encima de la Colina de Ares, si se busca lo más excelso. Sino que de la misma manera que actúan las aguas mánticas y los efluvios [39], así también este lugar parece como exhalar un claro conocimiento de lo justo y de lo más próximo a los dioses, en la medida de lo posible.
47 Y es tan honrado por todos con tal deferencia, que los que han perdido sus casos le estiman de la misma manera que los que han ganado. Todas las magistraturas, asambleas y demás y, lo más importante, el pueblo se comportan como ciudadanos privados doblegándose ante la justicia de este lugar. Sólo a este territorio no le ha afectado cambio alguno, como les ocurre a las cosas humanas, sino que se ha dejado libre, como lugar de asamblea para los dioses y para los que se establecieron ahí desde entonces; todos, pensando que es un modelo de justicia, lo honran así por res-
48 peto a los dioses. Tuvo lugar otro juicio mixto por los litigantes, pero divino también él mismo por los jueces, en el cual litigaban un desafortunado varón de los pelópidas contra las venerables diosas ahora vecinas a este lugar. Aquel, tras refugiarse y presentar su apelación ante la ciudad, pues pensaba que aquí más que en cualquier sitio existía una pura generosidad, con la ayuda de la diosa fue librado de su locura [40].

pago; Ruiz de Elvira, *Mitología...*, pág. 88. El Consejo del Areópago, que a lo largo de la historia de Atenas tuvo una influencia fluctuante, fue durante el período romano el organismo político más influyente en la ciudad, que siempre mantuvo su papel de tribunal. A su ecuanimidad y justicia se refieren los siguientes párrafos; véase D. J. Geagan, *The Athenian Constitution after Sulla* (Hesperia Sup. XII), Princeton, 1967, págs. 32 y sigs.

[39] En el oráculo de Apolo en Dídimo se utilizaban aguas mánticas, y en Delfos efluvios; véase Oliver, *The Civilizing...*, pág. 105.

[40] Se refiere a Orestes, quien tras matar a su madre Clitemnestra y a Egisto fue perseguido por las Erinias. Se le somete a juicio en el Areó-

La Humanidad

Se ha hablado del linaje, crianza, honra procedente de los dioses y dones, los que ellos mismos consiguieron y distribuyeron entre otros, posiblemente de manera inferior a los hechos, pero no de forma inferior a los que nos han precedido. Ahora, viniéndome a las mientes todo tipo de posibilidades, es acomodado hablar de lo que se ha tratado parcialmente en lo dicho: del uso que hicieron de la cantidad y calidad de su sobreabundancia de filantropía para con todas las ciudades y cómo actuaron como ciudad en favor de la comunidad griega. 49

Pero me volveré atrás un poco. De la misma manera que no bastó a los dioses manifestar su benevolencia para con la ciudad de sólo una forma, así tampoco sus habitantes juzgaron que bastaba compartir el trigo con los hombres, sino que avanzaron en su camino aumentando su honra, como los sembradores. La mayor y más difundida de entre sus buenas acciones fue la recepción y alivio de los desgraciados procedentes de todas partes. No hay pueblo de la Hélade, por así decirlo, que no conozca esta ciudad, que no haya en ocasiones vivido aquí, sino que incluso ciudades y pueblos se mudaron a esta tierra y a ella huyeron hombre por hombre casi todos los más conocidos. Es imposible hacer memoria de todos ellos y dar una narración adecuada de este pasado. No sólo me refiero a los que se mudaron aquí individualmente en tiempos de desgracia, sino también a los que lo hicieron en grupo. 50

Pero lo más famoso de todos estos antiguos sucesos y como arranque de la narración para muchos es que, tras marcharse Heracles de entre los hombres, la ciudad fue

pago y consigue salir absuelto «con igualdad de votos a favor y en contra»; véase Ruiz de Elvira, *Mitología...*, pág. 437.

la primera en construirle altares y templos y fue el primer
51 extranjero al que antes honró con los misterios [41], y continúa siendo y pareciendo desde entonces un dios. Y no sólo fue la primera en honrar a los dioses más antiguos y ello de forma diferente y destacada sobre las que siguieron su ejemplo, sino que incluso consideró a los extranjeros dignos de la compañía de los demás dioses, como si compartiera la ciudadanía con los dioses. Inmediatamente éstos recibieron a Heracles y ello no le pasó desapercibido a la ciudad, sino que llevó la noticia a los demás hombres y la pregonó, de tal manera que se puso de manifiesto que los tebanos estaban por naturaleza poco emparentados con él, al igual que todos los otros, que según la tradición participaban de su parentesco [42].

52 Le mostró tal agradecimiento por él que se podría decir con justicia que todos los actos de agradecimiento que alcanzó Heracles de los demás procedieron de la ciudad, pues imitándola todos se pusieron de acuerdo en lo que era justo. Pero cuando Euristeo expulsó a los hijos de Heracles del Peloponeso y añadió una injusticia aún mayor y más terrible al pregonar que ninguna otra ciudad les aceptara, amenazando con lo peor, todos los demás se lamentaron, pero no pudieron ayudarles. De todas sólo esta ciudad les recibió, odiando más las amenazas que temiéndolas, y ella conservó para sus hijos, como una contribución propia, el mismo patrocinio que sobre todos los hombres

---

[41] Para las fuentes antiguas, en donde se afirma que los atenienses, los de Maratón en concreto, fueron los primeros en reconocer a Heracles como dios, etc.; véase Oliver, *The Civilizing...*, pág. 106.

[42] Zeus engaña a Alcmena en Tebas presentándosele como Anfitrión, su marido; de esta unión nació Heracles, de ahí la vinculación del héroe con la ciudad de Beocia; véase Ruiz de Elvira, *Mitología...*, pág. 209.

tenía Heracles[43]. Y con razón, pues por medio de Teseo tomó parte con él en la mayoría de las empresas y le tuvo por asociado desde antiguo, desde que vio que pensaba como ella. Y lo que hizo con ellos y en su defensa con- 53
viene tratarlo en otra parte del discurso. Pero realizó una tutela de ellos tan gloriosa, que hasta les resultó ventajosa su desgracia. Pues no sólo consiguió que su orfandad no se notara, haciendo para ellos las veces de padre, sino que incluso les honró como benefactores de los hombres por parte de padre, dándoles para que las administraran cuatro ciudades de las de esta tierra, y convirtiéndolos en los primeros que la ciudad crió a expensas públicas, hijos de un padre benefactor, como a los que después estableció por ley que fueran alimentados, al morir sus padres en la guerra. Pero también obtuvo para ella el pago adecuado de 54
su crianza, pues los encontró dignos de lo que habían recibido. El camino de éstos hasta aquí resultó después común a todos los exiliados, o mejor dicho, también ellos buscaron refugio tras los pasos de muchos que les precedieron. Pues esta ciudad, desde el principio, se ofreció ella misma como patrimonio para los que estaban en necesidad, y todos los helenos creyeron estar sujetos de dos formas por dos anclas, acertando en su pensamiento: por una parte, cada uno en particular llamando patria a su ciudad de origen, pero, por otra, llamando todos a ésta patria común, poniendo por su fuerza a la primera en segundo lugar, y a la segunda en primero. En efecto, consideraron

[43] Los hijos de Heracles, tras la muerte de éste, se refugian, por miedo a Euristeo, primero en Traquis y finalmente en Atenas. La ciudad no se dejó intimidar por Euristeo y terminó por vencerle. Muerto Euristeo, los Heráclidas, tras diversas vicisitudes, conquistan el Peloponeso y se lo reparten; cf. RUIZ DE ELVIRA, *Mitología...*, págs. 257 y sigs.

que ésta era tanto más segura y conveniente, cuanto más
invencible y verdaderamente sagrada la percibieron con la
experiencia. Así lo decidieron correctamente los infortuna-
dos de Tebas y los expulsados de toda Beocia [44], pero tam-
bién a su vez los tesalios al dirigirse hacia ella y los de
Tanagra al cambiar de asiento, empujados por los que se
retiraban, cuando los dorios se adueñaron del Pelopone-
55 so [45]. Todos éstos formaron la Jonia [46]. Lo mismo hizo
con relación a los de una y otra costa, la del occidente
y la del oriente. Pues acogió a estos y aquellos en momen-
to de necesidad. Hay pueblos de los helenos inexistentes
hoy que recibió cuando buscaron refugio en ella, tales co-
mo los dríopes y los pelasgos, de los que aún quedan sig-
nos de su salvación. Pues los nombres que hay procedentes
de ellos son prueba de su estancia y al mismo tiempo de

---

[44] Alude a cuando, tras el fracaso de los Siete en Tebas, Adrasto fue a solicitar de los atenienses que le ayudaran a dar sepultura a los cadáveres de los argivos. Teseo atendió a los ruegos de los suplicantes y tuvo éxito en su acción contra Tebas; véase Ruiz de Elvira, *Mitología...*, pág. 155.

[45] Tanagra es una importante ciudad al este de Beocia. Según Heródoto V, 57, el clan de los Gefireos procedía de esta zona, pero se vieron desalojados por los beocios y terminaron por refugiarse en Atenas.

[46] Las fuentes literarias están de acuerdo en poner el origen de la colonización jonia en Atenas, baluarte contra las invasiones dorias. En concreto, la organización y posterior fundación se atribuyen a los hijos del rey Codro. Se ha discutido la fiabilidad de la noticia. Frente a una posición escéptica, se está prestando mayor crédito en la actualidad a esta vinculación de la primera colonización jonia con Atenas (similitudes en calendario, cultos, sistema tribal y motivos de cerámica). En cualquier caso, la influencia-dependencia se acentuó por la propaganda ateniense del siglo v a. C.; véase C. J. Emlyn-Jones, *The Ionians and Hellenism. A Study of the Cultural Achievement of the Early Greek in Habitants of Asia Minor,* Londres, 1980, págs. 13 y sigs.

su salvación[47]. Así, dándose a sí misma, mantuvo esta 56 actitud desde antiguo hasta el final como una ley, y pasó por todas las vicisitudes de los helenos, abriendo a todos las puertas y pregonando siempre, a los que huían de guerras o revueltas o cualquier otra vicisitud, que tuvieran ánimo, que ninguno de los helenos quedaría sin ciudad mientras existiera la ciudad de los atenienses, sino que cambiarían de patria aquellos a los que esto sucediera. Des- 57 truida una de las tres partes del Peloponeso, ella solo guardó a los que de ellos quedaron, tras acogerles y conseguirles los lugares en los que les iba a asentar[48]. Y ahora existen los mesenios gracias a la ciudad. Pero además, cuando sobrevino una desgracia en Beocia y fue destruida de forma inesperada e injusta la ciudad que había dado en otro tiempo a los griegos un ejemplo de prosperidad, nadie se acordó de sus dificultades ni las aligeró, sino que, en lo que hacía a los demás, el linaje de los plateenses había terminado[49]. Sin embargo, la ciudad con hermosa disposición enmendó su desgracia convirtiéndoles en atenienses

[47] Existía una serie de topónimos que asociaban ciertos lugares del Ática con los pelasgos (el muro de Pelasgicón) y, probablemente, con los driopes (El santuario de Artemis *Kolainis*), OLIVER, *The Civilizing...*, pág. 107.

[48] Hace referencia a los Heráclidas; véase BEHR, *Aristides...*, pág. 50.

[49] Platea, ciudad del Sur de Beocia, pero que se negó a formar parte de la Liga Beocia, mantuvo desde finales del siglo VI buenas relaciones con Atenas. Ello supuso, primero, un ataque de Tebas en el 437 a. C., y, después, un asedio de los espartanos (429-27 a. C.). Sus habitantes recibieron el asilo y la *isopoliteia* de Atenas hasta su restauración por Esparta en el 386 a. C. Posteriormente fue de nuevo saqueada por los tebanos en torno al 373 a. C. por su fidelidad a Atenas; véase OLIVER, *The Civilizing...*, pág. 107. Para la historia de la ciudad, anterior al 431 a. C., su rechazo a formar parte de la Liga, su alianza con Atenas, etc., véase R. J. BUCK, *A History of Boeotia*, Edmonton, 1979, págs. 112-4, 142 y sigs., 161 y sigs.

en lugar de plateenses y conservando un recuerdo en el lugar, como era razonable para la ciudad que en otro tiempo
58 a todos capitaneó. Levantó a los ilustres de ahí que habían caído. Pero de nuevo, cuando a causa de la guarnición laconia los tebanos pasaban por una difícil situación, acogió al pueblo y los exiliados vivieron como atenienses durante este tiempo, hasta que pudieron volver con la ayuda de la
59 ciudad a la suya [50]. Y de nuevo por segunda vez recibió con todos sus enseres y familias a los plateenses expulsados de sus casas y a los de Tespias con ellos [51], y otra vez a los tebanos en el más extremo de los infortunios [52] y antes que a éstos a los desgraciados de Tracia, lo que quedaba de treinta y dos ciudades [53], a los de Corinto, Tasos,
60 Bizancio y de todas partes [54]. ¿Quién podría enumerarlos? Creo que no es fácil ni siquiera con los de las islas sólo. Pues resultó ser la única, por así decirlo, que luchó contra la fortuna de todos y que intentó enmendar las desgracias de todos. Y cambió el refrán, pues no se mostró lejos del amigo en dificultades, sino que a muchos incluso de los

[50] Los sucesos se sitúan *entre el 382-379 a. C., cuando Tebas es tomada* por una fuerza espartana, con la ayuda de una facción oligárquica dentro de la ciudad. Por este motivo 300 tebanos huyeron a Atenas. (JENOFONTE, *Helén.* V 2, 25-36; DIODORO SÍCULO, XV 20, 1-3; PLUTARCO, *Pelóp.* 6 y *Ages.* 24).

[51] Ver n. 49.

[52] Se refiere a cuando en el 335 a. C. Alejandro, con objeto de dar un castigo ejemplar y evitar defecciones en la Liga Helénica, no dejó de Tebas más piedras que las de sus templos y las de la casa de Píndaro (ARRIANO, *Anábasis* I 7-9; DIODORO SÍCULO, XVII 8-14; PLUTARCO, *Alej.* 6-12).

[53] Alude a las campañas que Filipo II realiza en Tracia en el 342 a. C. y que fueron denunciadas por Demóstenes en la 3.ª Filípica; véase OLIVER, *The Civilizing...*, pág. 107.

[54] Véase OLIVER, *The Civilizing...*, pág. 107.

adversarios de antaño se congració en tiempos de infortunio. No se aprovechó de aquel a quien le iban bien las cosas y deshonró a los que le iban mal, midiendo la buena disposición por la fortuna, sino que convirtió las ocasiones de desgracia en ocasiones de fortuna, aportando sus bienes a muchos y compartiendo con ellos lo que ni cuando la situación era la mejor podían esperar. Pues todos en todas las ocasiones de dificultad vieron un solo camino: el que conducía aquí. Al ser la más antigua de las ciudades 61
griegas en su disposición a recibir a los de todas partes —más que por preceder en el tiempo—, es como la patria y el hogar común del linaje heleno. Y se mostró la mejor dispuesta con todos no sólo por lo que envió de sí misma, sino que además ofreció su tierra a los que venían de fuera a refugiarse en ella, y les recibió como parte de ella.

Esta forma tan magnífica de bien obrar es congruente 62
con sus actuaciones previas. Pero hay otra que está a continuación de estos hechos y que no desmerece en magnitud, ya que al recibir al común intérprete de los griegos, su antepasado, Apolo Pitio, difundió lo helénico a todas las partes de la tierra, creando esta salvaguarda y, a la vez, añadido para el linaje. Y, en primer lugar, limpió el 63
mar que le rodea —pero creo que no narro el primero de sus hechos, como si quitara una legaña de la Hélade—, puesto que desalojó los incordios que estaban a sus puertas, me refiero a los piratas y a los bárbaros, y les forzó a que se marcharan lo más lejos posible de la costa helénica y de las bocas de sus puertos [55]. A partir de lo cual el círculo de las islas de alrededor fue habitado de forma

[55] Esta actuación ateniense que se situaría en época postmicénica es mencionada por Isócrates (XII 43); véase Oliver, *The Civilizing...*, página 108.

estable y fue posible surcar el Egeo por los lugares más civilizados, atravesando a veces dos o tres ciudades en una sola isla, como en el continente. Así de bien organizó el
64 mar. Pobló, además de éstas, las islas próximas al Peloponeso, ocupando los lugares occidentales y por todas partes conteniendo a los bárbaros como con baluartes [56]. Pero cuando la custodia de la Hélade estuvo dispuesta por ella de una doble manera y cerrada como por puertos guarnecidos, entonces ya marchó al exterior por mar. Llevó a Asia muchas y grandes colonias, enlazando esta tierra con la de la Hélade como si fuera una sola por naturaleza y no estuviera dividida la costa, hasta que dispuso frente a frente, si es posible decirlo así, a Asia con la vieja Hélade, mejorando en buena medida la situación de los helenos y mostrando gran previsión por la seguridad común, como lo puso de manifiesto el paso del tiempo. Dispuso el más hermoso orden para una y otra raza, no sólo por la cantidad y ventajas del territorio, sino también por mostrar de
65 cuántos y cuáles bienes es responsable la concordia. Sentado tal fundamento y raíz, proliferan incluso por toda la tierra las colonias de los helenos. Para los enviados y los que tuvieron éxito en fundar, les sobrevino el deseo de imitar a la metrópoli. Y tras distribuirla poblaron la tierra, extendiéndose como otra linde de la Hélade, hasta
66 que colmaron todo lo recibido. Y ahora en unos y otros límites de la tierra habitan los hijos de vuestros hijos, los unos yendo desde Masalia a Gadira, los otros distribuyéndose en el Tanais y en el Lago [57]. Por ello a mí me entra

[56] Hay una serie de islas al Oeste (Cefalenia, Zacinto e Ítaca) vinculadas por la tradición con Atenas; véase Oliver, *The Civilizing...*, pág. 108.

[57] Está señalando los que se entienden límites de la expansión griega: Marsella, Cádiz, el Danubio y el Mar de Azov; véase Oliver, *The Civilizing...*, pág. 109.

risa al tener noticias de las ciudades de hoy en día que se jactan de sus glorias y los reputan brillantes, cuando contemplo y descubro la tierra y el mar adornados por obra de vuestra ciudad, sin contar los otros muchos y notables logros.

Deseo brevemente volver a examinar y mostrar la con- 67
tinuidad de su política, de la que hizo uso la ciudad con relación a lo helénico, y que no hay mejor calificativo que aplicarle que el que ahora he utilizado. Pues cuando tuvieron necesidad de ayuda los hijos de Heracles, ella sola se ofreció y lo compartió todo con ellos, venciendo su necesidad con su grandeza de ánimo. Después, cuando llegó la hora de que el Peloponeso fuera de los dorios, les restableció de nuevo con la ayuda del dios [58]. Una vez que 68
tuvo lugar el regreso de los heráclidas y estallaron revueltas en el Peloponeso, de nuevo aceptó a los refugiados. Después que la situación de los primeros suplicantes fue asegurada, otros asumieron el papel de aquellos. Tras 69
aceptar a todos los hombres y hacerlos partícipes de su territorio, leyes y constitución, pensó utilizar su excedente de población en favor de la Hélade y hacer de las muchas ciudades refugiadas en ella el origen de otras muchas y grandes ciudades fuera de la Hélade. ¿Cómo hubiera po- 70
dido disponer algo más benévolo o brillante para los que se le confiaban? Al principio compartió su tierra y constitución, después dispuso otra para que la adquirieran, considerando adecuado por igual recibir a los necesitados en su tierra o en otra extraña; y cumplió con lo conveniente en una y otra ocasión. Pues cuando eran débiles, los libró de su miedo y resolvió sus dificultades. Pero, cuando se

[58] Ver n. 43. Para la vuelta definitiva de los Heráclidas al Peloponeso, cf. Ruiz de Elvira, *Mitología...*, págs. 257 y sigs.

superó la desgracia, entonces ordenó las cosas y envió las expediciones colonizadoras, poniendo jefes al frente de cada una, de forma que ella se convirtió en jefe y guardián de todos, después de agregar a su gente en las expediciones.

71 Se podría apreciar su perseverancia no sólo en los hechos, sino también en sus proyectos. Pues de la misma forma que hospedó y acogió a los primeros, me refiero a los heráclidas, así también a los que acogió después de aquellos y envió de avanzadilla, otorgando para ambos un doble beneficio en lugar de uno solo. Actuando siempre así desde el principio al final, como ya dije, la providencia de la ciudad sobre los helénicos se asemeja a una constitu-
72 ción y mantiene una larga y perseverante coherencia. Y al recibir a *los refugiados, aunque ello no* deja de ser una manifestación de común benevolencia, se podría decir que sólo benefició a los que probaron tal suerte. Sin embargo, la organización de las colonias es un beneficio común para los griegos y no sólo para los que marcharon, pues adquirieron para el linaje común ciudades, territorios y poderes muchos y grandes, a partir de lo cual llegaron a
73 engrandecerse no en poco. Así yo afirmo que la ciudad merece el agradecimiento de todos los helenos no menos por enviar colonias desde ella que por admitir a los necesitados. Pues además sólo a los de esta ciudad sucede que tengan buena fama por cosas contrarias. En efecto, son los más antiguos de los helenos y en muchos casos forman parte de los helenos más recientes, de la misma forma que pintan a Dioniso [59]. Sin venir de ninguna parte, pero creciendo

---

[59] Parece que esta idea de representar a Dioniso como el más viejo y el más joven se debería a una transferencia de los atributos de Eros, tal como aparecen recogidos en el *Banquete* de PLATÓN. Sin embargo, OLIVER (*The Civilizing...*, pág. 111) no descarta que en el discurso

en su tierra, recibieron a los necesitados de todas las ciudades. Y aceptaron a los de todas partes, y enviaron a todos los lugares, guardando incluso en esto lo conveniente. Es de creer que sea propio de los más antiguos el mayor número de descendientes, y es propio de los más poderosos, en mayor medida que de cualquier otro, el recibir a los necesitados. ¿Cómo no va a resultar congruente el 74
enviar enjambres de colonias y poblar la tierra, con el hecho de distribuir trigo en un principio? Si se cuenta con este recurso, es más fácil trabajar y disponer lo necesario para la vida por contar con los fundamentos.

Las hazañas militares más antiguas

Ahora sigue la parte del discurso espe- 75
rada por muchos desde hace rato, según me parece: las hazañas en tiempo de peligro, las cuales temo que entrañen más peligro para quien de ellas habla, que para la ciudad cuando realizó los hechos. No obstante, es necesario tratar ya estos sucesos por dos razones: en primer lugar, porque tras hacer memoria de forma suficiente de los bienes resultantes de la paz con los que nos arregló la vida, era por supuesto oportuno no pasar por alto las hazañas realizadas en otras circunstancias, especialmente por ser más numerosas que las de todos los otros y más importantes que las que conocemos; en segundo lugar, porque la revista de los hechos realizados en tiempos de guerra concuerda con la benevolencia de la ciudad que hemos terminado de tratar, de forma que nos surge el principio de nuevo después del final. Y casi nadie encontrará a las 76
colonias fuera de esta parte del discurso. Pues no se establecieron éstas sin grandes luchas y victorias por doquier.

---

de Agatón, del *Banquete*, se pueda atribuir a Eros lo que otros atribuyen a Dioniso.

77 Recojo el tema en el punto en el que lo dejé. Ciertamente, la ciudad dio pruebas manifiestas de su virtud y magnanimidad no sólo por sus otros dones, ni por el cuidado y protección de los que le pidieron refugio, ni por lo que, como dijimos, engrandeció lo heleno, sino que no hubo guerras sobre las que vacilara, cuando se la necesitó, sino que llegó a ser mejor para los que la necesitaban de
78 lo que éstos querían. Séanos concedido empezar también ahora a tratar las luchas a partir de las cuales comenzamos hace un momento a analizar su benevolencia general: con cuánto vigor combatió a favor de los heráclidas a los peloponesios aliados con Euristeo y cómo dejó resuelto el asunto. Y al que ni ciudad, hombre, ni pueblo de entre los helenos se resistió, y al que era tan superior que lanzaba amenazas al mismo tiempo contra los hijos de Heracles y contra las ciudades, a los unos por si aparecían y a las otras, por si les recibían , a éste le condujeron a tal punto, que no halló tumba en su patria y la ciudad puso fin con justicia al poder del que injustamente se beneficiaba Euris-
79 teo [60]. Y éste sólo cometió este acto de desmesura con oportunidad. Pues arrogante por sus recursos recibió castigo. Y este hecho fue juzgado en el Ática y, al salvar a los suplicantes, liberó a todo el Peloponeso que estaba peor que éstos, en la medida que a los unos les estaba vedado asilarse y a los otros aceptarlos, pero los unos gracias a la ciudad encontraron la libertad y los otros no podían dejar de cumplir lo ordenado.

80 Tuvo lugar antes de éstas en medio de Beocia otra hazaña de la ciudad, más propia incluso de la ciudad: la que ejecutaron en aquellos tiempos en favor de los argivos al tener noticias de las dificultades de los suplicantes [61], pero

[60] Ver n. 43.

[61] Ver n. 44.

en verdad y por la naturaleza del beneficio fue llevada a cabo en favor de toda la humanidad. Pues así que escucharon que habían sido abandonados insepultos bajo la Cadmea tras el infortunio, marcharon hacia allí sin temer la cólera de los que se habían atrevido a tales cosas, ni lo que habían decidido sobre los vencidos, sino poniendo la confianza de la victoria en la conciencia de mejor derecho. Encolerizados y en aras de una ley natural como si ellos mismos lo hubieran sufrido, dieron a unos las honras adecuadas, pero a los otros el castigo.

Y ciertamente, en primer lugar, el hecho mismo de que 81
todo los necesitados se refugiaran en la ciudad tan rápido como les permitían sus piernas y que no pusieran sus ojos en ninguna otra ciudad, es un signo grande y evidente, incluso mejor que una estela, de su preeminencia desde el mismo principio, testimonio de las dos más hermosas virtudes: la fortaleza y la filantropía o, si se quiere, de justicia en lugar de filantropía. Así, pues, todos éstos han llegado a ser como sus heraldos y han proclamado a partir de sus propias obras, no sólo que nadie se ha ocupado más de la virtud que los atenienses, y que nadie ha destacado más en la oposición a cuanto de injusto sucedía, sino que todas las otras ciudades, completando ellas mismas sólo unas cifras en la Hélade, estaban necesitadas de Atenas, mientras que ésta es como una ciudad que sobresale en territorio, igual en sus recursos y proyectos, pero más firme que los que honran la justicia, más honesta que los que tienen fuerza, aún más precisa con respecto a la misma reflexión de lo justo que los que honran la justicia y, en fin, más poderosa que los que violentan a otros, de forma que vence a ambos grupos en ambos aspectos.

Sean éstos, escogidos de entre las tradiciones más anti- 82
guas, según he dicho, testimonios tanto de fortaleza como

de filantropía. Por otra parte, de la conducta que mostraron en defensa de su patria contra los que en diversas ocasiones les atacaron, ninguno, según creo, ciertamente es ignorante. Sin embargo se han de seleccionar previamente unos
83 pocos de estos sucesos. Aniquilaron, tras entablar un combate ecuestre, a las amazonas, sin que nadie se les hubiera opuesto hasta llegar al Ática; ellas, que sobrepasaron con sus obras a la naturaleza, puesto que se habían extendido por igual por los dos continentes, habiendo comenzado como desde una marca desde el Termodonte, extendiéndose por Asia hasta Licia, Caria y Panfilia, como en un campa-
84 mento, y por Europa hasta delante de la ciudad [62]. Desde ahí finalmente cedió todo, como una cuerda rota, y se deshizo el poder y avance de las amazonas. La ciudad aquí ayudó a la naturaleza común, y ahora ronda lo inverosímil, si alguna vez existieron las amazonas.

85 Creo que ni siquiera los tracios se culparon a sí mismos de su desgracia, los cuales, tras venir antes aquí con Eumolpo y los helenos que estaban de su parte, proyectaron algo así como si hubieran pretendido cruzar a pie el mar [63].

---

[62] Como sucede en otros muchos casos ya vistos los mitos cumplen la función de paradigmas que quedan ratificados por actuaciones históricas. La guerra contra las amazonas y la guerra contra Eumolpo prefiguran aquella que sostuvo Atenas contra los persas; cf. Loraux, *L'invention...*, págs. 67, 120, 148-9. La historia a la que se alude es el rapto de Antíope o Melanipe o Hipólita por Teseo, que marchó al país de las amazonas acompañando a Hércules. Las amazonas organizan una expedición de castigo que desde el río Termodonte alcanza el Ática en donde son derrotadas; cf. Ruiz de Elvira, *Mitología...*, págs. 375 y sigs. En el oscuro pasaje en el que se habla de la equiparación de continentes parece que hay una referencia a ciertas teorías cosmográficas ya superadas en tiempos de E. Aristides; cf. Oliver, *The Civilizing...*, pág. 113.

[63] Eleusis en guerra con Atenas pidió ayuda a Eumolpo, rey de Tracia, hijo de Posidón; cf. Ruiz de Elvira, *Mitología...*, pág. 356.

Es justo añadir también un punto que está ausente en 86
muchos de los que han pronunciado los tradicionales discursos fúnebres, a saber, que no sólo tuvo lugar una común aspiración y un decidido esfuerzo de toda la ciudad por todo lo que era justo, sino también en el ámbito de lo particular algunos se mostraron dispuestos a sufrir desgracias en pro del bien común, por cierto de forma digna de elogio. Creyeron que era necesario comportarse con la patria, cuando la ocasión lo requiriera, de la misma forma que vieron a la patria comportarse con los helenos, hasta el punto que la ciudad tiene una doble honra: la del común y la de los particulares. Todavía más importante que esto es que algunos de los extranjeros estuvieron dispuestos de esta manera hacia ella. Se cuenta que Erecteo, por 87
un oráculo del dios, entregó a su hija por la ciudad en la guerra contra Eumolpo, y que la madre, tras vestirla, la condujo como si la enviara a una fiesta [64]. Leos, tras decidir lo mismo que éste, se cuenta que él mismo abandonó a sus hijas durante la peste [65]. Y también se narra que Codro, en la guerra contra los dorios y peloponesios, él mismo murió voluntariamente por su tierra [66]. Así que incluso para los que tienen cosas semejantes que contar de sus paisanos, aun éstos nada tienen superior a lo vuestro,

[64] Un oráculo indicó a Erecteo que Atenas sólo se podría salvar del ataque de Eumolpo si sacrificaba a una de sus hijas; cf. Ruiz de Elvira, *Mitología...*, pág. 356.

[65] De este personaje recibió el nombre la tribu Leontis; también se cuenta de él que por un oráculo sacrificó a sus hijas para salvar la ciudad (Pausanias, I 5, 2 y Oliver, *The Civilizing...*, pág. 114).

[66] Según la versión más frecuente, Codro fue el último rey de Atenas. Sacrificó su vida, también estimulado por un oráculo, con objeto de salvar su patria; por ello fue venerado como un héroe (Licurgo, *Contra Leócrates,* 84-7).

sino que la ciudad fue la primera en dar tales y aún más numerosos ejemplos y no dejó de realizar ningún acto excelso como ciudad o por medio de sus individuos.

88 Sucede que la ciudad no ha sido inferior a ningún otro pueblo en un solo particular, ni, tras haber vencido a los enemigos de que he hablado, fue desagradecida con los que determinaron actuar en su favor, sino que incluso aparecerá superando a éstos en sus buenas acciones, ya que dio a Codro una magistratura para sus hijos y honró su linaje dentro y fuera de la ciudad [67] y construyó un templo para las doncellas por considerarlas dignas de honra divina más que humana [68], pero además designó a Erecteo compañero de los dioses en la acrópolis [69].

89 Orientemos, por tanto, este discurso hacia los ejemplos de filantropía de vuestros antepasados con los extranjeros y hacia los de buen ánimo en los momentos de pesar, y, por otra parte, hacia los ejemplos de cómo se trataban entre sí los nobles y el pueblo. Pero es necesario hacer memoria de igual manera y en la medida de lo posible de lo demás, examinando lo realizado en favor de los otros y lo hecho en favor de la propia ciudad, según acaezca en el discurso, para no gastar en estas hazañas mucho tiempo; es posible que la audiencia, al escuchar estos hechos, pueda
90 distinguir entre los generales y los particulares. Si el discurso versara acerca de alguna otra ciudad, no se hubieran podido soslayar los hechos que ahora será necesario soslayar, sino que habrían bastado éstos solos. Pues son tales,

---

[67] Medonte era hijo de Codro; habría sido el primer arconte de Atenas, según la versión más frecuente; cf. P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian «Athenaion Politeia»*, Oxford, 1981, págs. 77-8 y 100-1.

[68] Las hijas de Leos recibían culto en Leokorion, templo situado en el Cerámico; cf. Oliver, *The Civilizing...*, pág. 114.

[69] Se refiere al Erecteón en la Acrópolis.

que todas los desearían y muchos, si pudieran, pagarían un alto precio por tenerlos en su haber. Pero ahora, al presentar igual dificultad elegir lo que hay que soslayar y narrar como es de justicia lo más importante y puesto que nunca nadie lo ha tratado todo en una sola exposición, y, aún más, puesto que todos han hablado mucho en favor de esta ciudad, mejor dicho, han tenido que decir en su solo favor más que sobre todas las demás, no es posible tratar cada aspecto con precisión, sino que la necesidad nos obliga a dejar a muchos, para ocuparnos de los más notables.

¿Quién no presentaría gustoso lo que por sí solo basta- 91
ría a otros? Pues cuando atacaron a la ciudad los tres pueblos más grandes entre los helenos, uno se autoimpuso la pena de la huida y se marchó, el dorio, los beocios fueron derrotados en combate y los eubeos en el mismo día en Eubea. Tan superior era la ciudad [70].

Las guerras médicas. La expedición de Darío

Pero para no salirme de lo oportuno 92
diciendo muchas cosas parecidas, tras sortear todo lo de enmedio y recurrir también en esto a la magnanimidad de la ciudad, volveré ahora hacia el argumento principal del discurso. Pues cuando se dilucidaron los asuntos entre helenos y bárbaros, y una pequeña parte comba-

[70] En el año 506 a. C. realizan una operación conjunta Peloponesios —bajo el mando del espartano Cleómenes—, Beocios y Calcidios. La expedición, que terminó en fracaso, probablemente tenía como objetivo instaurar a Iságoras como tirano de Atenas (Heródoto, V 74-78). A partir de este pasaje y hasta el parágrafo 321 se narran las hazañas bélicas de Atenas. Las fuentes que citâmos para dichos sucesos han sido tomadas de E. Beecke, *Die historischen Angaben in Aelius Aristides «Panathenaikos» auf ihre Quellen untersucht*, Estrasburgo, 1908. Oliver, aunque no siempre la cite, también depende de la misma obra.

tió contra la mayor parte de la tierra, y la lucha se entabló tanto por su supervivencia como por su virtud, entonces la ciudad venció a ambos pueblos de la forma más hermosa de lo que cabía pedir, de manera que unos aparecieron como un pequeño apéndice de la ciudad y los otros tanto
93 más inferiores cuanto que más numerosos. Es posible también atribuir a algún dios la responsabilidad de todo el suceso, que quiso como enjuiciar a los hombres a su cargo y poner esta prueba, según celebramos nosotros las acostumbradas. Sin embargo, la virtud de la ciudad suministró no poca ayuda, incluso de forma convincente y digna de su prosperidad futura. Como si azuzara a los bárbaros, para darse a conocer a ella misma y a todos los griegos y mostrar quién estaba al frente de ellos, así les atrajo tras de sí, ofreciendo un caudillaje no injusto, ni, como los que después pasaron a Asia, por ansia de poseer más, sino ya entonces por defender y considerar justo vengar a los helenos jonios esclavizados en el continente, a los cuales ella fue la única que recibió mientras eran destruidos por toda la Hélade; por otra, les consiguió lo que les era debi-
94 do. También fueron los primeros griegos de aquel tiempo que, tras llegar hasta Sardes y saquearla con el ejército común, se marcharon. Hasta entonces los griegos admiraban Sardes poniéndola a la altura de Babilonia y las ciu-
95 dades de la India [71]. Con tal pretexto Darío no pudo conservar la paz, sino que pasó revista a su imperio y reunió las tropas, y todo era poco para él. Y la excusa era vengarse de atenienses y eretrieos —añadió a los eretrieos para darle verosimilitud [72]—. Dos cosas eran las que ver-

[71] En 497 a. C. *(ca.)* los jonios, junto con un pequeño contingente de Atenas y otro de Eretría, saquearon Sardes; cf. Heródoto, V 97-103.

[72] Cuando Aristágoras de Mileto se trasladó a Grecia para conseguir

daderamente le movían: una, el temor y sospecha de la ciudad, no fuera a no tener bastante con nada; otra, la ambición y el deseo de aumentar el imperio con el glorioso añadido heleno y por gobernar la tierra de forma no por partes, sino en su totalidad. Esto no era para él empresa 96
totalmente desesperada, por la multitud de pueblos ya sometidos, a los que conocerlos por su nombre era un motivo de orgullo y a los que atravesar en un día solo de camino estaba más allá de lo esperable. Pues entonces todos seguían a los persas, como si no se pudiera vivir de otra manera. Vino, como dije, con una cierta mezcla de temor y ambición. Pues él, por una parte, había desistido de hacer la travesía, pero, por otra, tenía pensado enviar sus pueblos. Primero el recorrido realizado por la Hélade de 97
los heraldos enviados por él y el rey que le sucedió, pidiendo la tierra y el agua, comenzó por esta ciudad, y trataron todo con ella [73]. En sus cartas a los helenos y en cuantas con frecuencia enviaban a los lugartenientes nada había sino Atenas, como si fuera lo mismo hablar de la ciudad de Atenas y de la Hélade; y no sólo era cuestión de hablar, sino que de hecho pensaba que, si ocupaba esta ciudad, había de ocupar todas.

A su vez, cuanto debía ser utilizado y considerado con 98
respecto a toda la situación, todo lo examinó la ciudad colocándose ella misma desde un principio al frente de los helenos. Se disponía la guerra desde ambos bandos, desde el de los persas y desde el de los atenienses; el uno con amenazas e intentos de corrupción, la otra plantando cara

---

apoyo para la sublevación jonia sólo consiguió 20 naves atenienses a las que se agregaron 5 trirremes de los eretrios; cf. Heródoto, V 99.

[73] Heródoto recuerda el recorrido de los heraldos por las ciudades griegas (VI 48) y cómo se les dio muerte en Atenas (VII 133).

y venciendo en las respuestas. Y por ambas partes se probó que la guerra de atenienses y persas fue una guerra por
99 la Hélade, unos intentando ocuparla y otros impedírselo. En aquellos tiempos los hechos fueron inferiores a las palabras —pero digo que los hechos de los otros fueron inferiores a vuestras palabras—. Y consiguió un decreto mejor que un trofeo como recuerdo victorioso de palabras y obra. Pues inmediatamente fue superior en obras, no sólo por las decisiones tomadas por votación, como estaba establecido, sino también por destruir a los heraldos. Al intérprete de las cartas le concedieron el derecho a ser objeto de una votación a mano alzada, para que, puesto que era heleno, tuviera una especie de juicio. Pero lo mataron, por pensar que no era adecuado servir a los bárbaros ni siquiera con la voz [74]. Su fuerza le sedujo. Pues no consideraron justo que un colono de la ciudad se convirtiera en intérprete del enemigo natural contra la propia ciudad y los helenos. Así, le arrojaron al precipicio, de forma que otros anunciaron al rey las respuestas, y no pudo saberlas de
100 los que habían sido enviados. Pero él actuaba a las claras y ordenaba a sus lugartenientes que prepararan desde ese momento grillos, aumentándolos en el número que creía era el de los atenienses, para que ninguno de ellos escapara sin cadenas, disfrutando con su cólera mientras fue posible; asignó a sus multitudes esta tarea, además de las otras.
101 A partir de este momento los heraldos no pisaron la Hélade [75]. Pero inmediatamente envió la expedición que se autoanunció. Tras poner al mando a los más destacados

[74] Plutarco, *Temístocles,* 6, 2.

[75] Heródoto, sin embargo, cuenta que durante la expedición de Jerjes se enviaron heraldos a las ciudades griegas, salvo a Atenas y Esparta (VII 32).

generales persas, no queriendo dejar pretexto alguno para ellos y él mismo de no realizar lo que había ordenado, les entregó una multitud de soldados, cuyo número varía tanto entre los que narran esto que es la mejor prueba de la magnitud de la expedición. Lo dispuesto era echar la ciudad al mar y conducirle hasta él a todo el pueblo de la guisa ya descrita [76]. Tal disposición y preparativos tuvieron los asuntos del rey. Venían haciendo retumbar el 102
Egeo, privando de la vista a quienes por casualidad encontraban, llenando el mar de pánico, de manera que nadie había que quisiera habitar una isla. Pero, aun estando en la travesía, incluso poco antes del desembarco, les pareció bien comenzar a ejecutar las órdenes del rey y entonar como una especie de preámbulo de la guerra. Y así, decidido esto, tras atacar a los de Eretría, se los llevaron consigo, imitando su flota la red de un pescador [77]. Así fue 103
saqueado el pueblo de los eretrieos, y se lanzaron contra el segundo objetivo, con la idea de quitar de enmedio a los atenienses y saquear la Hélade, como emisarios de una divinidad, sin saber qué tipo de cacería emprendían, y porque no cayeron en la cuenta del refrán que dice: «No persiguen al que huye», sino más bien al que está acostumbrado a perseguir.

Cuando se produjeron estos hechos y llegaron al conti- 104
nente como un mal extraño procedente del mar, todos los demás helenos, incluso habiendo previsto desde hacía tiempo el paso, al verles entonces se quedaron pasmados al considerar lo que iba a suceder, y cada uno soñaba con la des-

---

[76] Heródoto señala simplemente que el contingente persa era grande y estaba bien equipado (VI, 9, 1); son los autores tardíos los que aumentan las cifras fantásticamente.

[77] Heródoto, V 100 ss.

gracia de los eretrieos y pensaba que los males distaban de ellos lo que el ejército en llegar. Sin embargo, la ciudad parecía más dispuesta para una festividad religiosa que para un combate. Abrió todos los templos y juntó toda clase de sacerdotes y envió embajadas a los dioses al modo anti-
105 guo, nombrándolos y haciéndolos sus caudillos. Una vez que se cumplió con lo divino, nadie quedó ocioso, sino que los ancianos fueron dejados como guardianes de los templos y la ciudad, pero la juventud partió [78]. Por de pronto, pusieron en un segundo plano las carreras con coronas como premio, mostrando una disposición tanto más admirable cuanto que competían por premios más honrosos. Después fueron mejores al final que cuando salieron
106 de las puertas de la ciudad. Todavía a la mitad del camino les llegó como un viento que venía del mar, un clamor mezcla de hombres y caballos y de las otras criaturas que seguían al ejército, que llevaban por necesidad y por el placer de los bárbaros [79]. Cuando se subían a algún sitio no contemplaban más que enemigos y aquellas visiones inusuales. Bronce y hierro les impidieron acercarse más. Tan grande era su soberbia por sus preparativos y hechos, que opinaban los bárbaros que les bastaría con ser vistos. Pues creían que, como en una competición, todos renunciarían
107 de inmediato y se entregarían sin lucha. Este fue entre los hombres el primer juicio público de la virtud helena contra la riqueza bárbara y de su sabiduría contra el número y

---

[78] Sobre la rapidez y eficacia con que se enfrentaron los atenienses con la situación cf. LISIAS, II 23, 26; PLUTARCO, *De glor. Ath.* 350E; JUSTINO, II 9, 9 ss.; NEPOTE, *Milcíades*, 5... y especialmente ISÓCRATES, IV 87.

[79] Hablando de la expedición de Jerjes HERÓDOTO menciona la variopinta y abundante serie de personas que acompañaron la expedición (VII *187*).

los pertrechos, dándose el veredicto no por la reputación de sus discursos, sino por la presentación de pruebas fehacientes y por la oportuna convocatoria. No se atemorizaron ante el espectáculo, sino que lo utilizaron para cobrar ánimo; no se quedaron sorprendidos por lo insólito de lo que veían, sino que disfrutaron viendo sobre cuántos prevalecerían y pensando que habían recibido de la fortuna una especie de ocasión para sobrepasar a todos los hombres en virtud y que la superioridad de un ejército tal se limitaba a su capacidad de despilfarrar sus riquezas. También disfrutaban considerando cómo serían bien tratados gracias a los bárbaros y a su virtud en vencerles. Pues caballos, armas, naves, brazaletes, collares, perros y riquezas todas estaban puestos como dones de la fortuna para los triunfadores y la victoria les dio todo esto. Los generales, 108
tras hablar entre ellos de esto, y discutir todos entre sí, comenzando con una invocación a los dioses y con el agradable peán, se lanzaron a la carrera, como desplegándose por una pelada llanura [80]; no dieron ocasión a los bárbaros de ver qué era lo que sucedía, sino que al mismo tiem po rompieron su formación, mataron a sus hombres, capturaron sus caballos, arrastraron sus naves, se llevaron el dinero y ejecutaron una danza en honor de Pan. Pero incluso uno ya muerto, asaeteado por los bárbaros, se mantenía erguido, asustando a los demás, como si fuera in- 109
mortal [81]. Una vez aniquilados los que se habían atrevido

---

[80] HERÓDOTO, VI 112.

[81] Había una serie de sucesos heroicos acaecidos en Maratón que se recordaban; HERÓDOTO mencionó algunos (VI 114). Además, algunos de ellos se convirtieron en el argumento de composiciones retóricas en tiempos del propio Aristides: «(A Polemón) solían llamarlo Maratón, según algunos porque fue inscrito en Atenas en el demo de Maratón o, como oí decir a otros, porque en sus temas extraídos de la historia ática recor-

a hechos tan grandes y llevaban trofeos en sus naves, se les mostraron más numerosos que antes. Pues ni la marisma [82] ni el mar eran suficientes para darles cabida, ni sus males tenían campo abierto o escapatoria, sino que entonces verdaderamente percibieron que eran una multitud y que esto mismo era su mayor dificultad. Incluso perdieron a más hombres de los que cualquiera en principio se hubiera atrevido a enfrentar, de tal forma que el flujo de sangre bastaba para llevar las naves al mar [83].

110 Tan grande fue el honor de aquellos hombres y tanta la reputación de sus hechos, que quedó el lugar como símbolo de virtud. Nadie hay que al escuchar el nombre de Maratón no se eleve en su espíritu o no lo entienda como algo más que un nombre y lo venere con gozo [84]. Y sucedió que fue la primera ciudad en el continente heleno que pasó peligros y se bastó sola para superarlos e hizo de sus peligros particulares beneficios para todos, y aun siendo la nodriza de la Hélade hizo lo contrario de lo acostumbrado. Pues la ley dice que los ayos reciban el pago de la crianza; sin embargo, la ciudad, además de la alimentación y las ciudades que prestó desde un principio, entregó a la Hélade también la libertad, además de la segu-

---

daba con frecuencia a los que en Maratón afrontaron terribles pruebas.» (Filóstrato, *Vida de los Sofistas* II, 15, 595, trad. M.ª C. Giner Soria). El suceso que menciona Aristides nos remite a la muerte del polemarca Calímaco, representada en la *Stoa Poikiliké*.

[82] En Maratón se hallan diversas zonas pantanosas.

[83] Según Heródoto (VI 117) los persas perdieron 6.400 hombres.

[84] En Maratón veían los atenienses la victoria más importante alguna vez alcanzada. Además de entre las conseguidas en las Guerras Médicas, era la victoria más propiamente de Atenas. Por ello se convirtio en un *topos* obligado en los elogios de la ciudad que, por otra parte, adquirió un importante significado en la propaganda política de Atenas durante los siglos v y iv; cf. Loraux, *L'invention...*, págs. 157 y sigs.

ridad, gracias a los peligros que corrió, como si su deber para con helenos fuera favorecerlos en todo, y ello tras haber actuado de igual manera en todo lo anterior. De tal manera, que era acertado decir que la ciudad honraba a Zeus Libertador con sus hechos, pero los otros griegos honraban a la ciudad y al pueblo ateniense como libertador de los helenos. Me parece que la batalla ha sido asignada 111
a la fortuna de la ciudad y que no pertenece a ningún otro linaje que al de los atenienses. Pues aquella, aunque sea una forma apasionada de hablar, se convirtió para los helenos como en la metrópoli y principio de todo lo posterior, no sólo por ofrecerse como base y ejemplo en la guerra, sino incluso en todas las actividades de la vida, en las decisiones y, para decirlo todo, en simiente de helenos. Si entonces no se hubiera compartido la ciudad así, se habrían ido por tierra sus cuerpos, acciones, discursos y común naturaleza. La mayoría admira los miles de bárba- 112
ros que mataron; a mí, en cambio, me parece que aquéllos vencieron a todos los hombres y no sólo a aquellos contra los que lucharon —si es necesario hablar aún pidiendo disculpas por el menosprecio—, no sólo por ser responsables de conseguir para todos tales ventajas, sino incluso por no acercarse ninguno a sus méritos. De forma que si es propio de los inferiores no estar al mismo nivel, ellos han sido superiores a todos. Creo que si hubiera terminado tras 113
elogiar estos aspectos, podía haber tenido el discurso un final suficiente, y no requeriría la ciudad de nada más de honra o virtud en relación con su raza. Pues al ser la primera en poner a los hombres sobre la tierra, la primera en encontrar los recursos para la vida, en alimentar no sólo a los suyos, sino incluso a todos los otros, la primera además en acoger a los exiliados y en gran número, de uno en uno y en grupos, enviando a su vez a muchos a

fundar colonias a todas partes, y después en las guerras poniéndose al frente por la seguridad de otros, los de fuera y los de dentro de la antigua Hélade, ¿cómo no se diría de ella que había alcanzado su objetivo en todo y que había culminado como los corredores la carrera? De forma que ninguna ciudad tiene motivos de ser proclamada vencedora entre los griegos antes que ella. Tanta era la ventaja que había tomado la ciudad, antes de que otros comenzaran a hacer cosas iguales.

La expedición de Jerjes

114 Sin embargo, estos sucesos no me permiten dejar aquí el discurso, sino que me invitan e inducen a proseguirlo, y ello tanto más cuanto que se han revisado de forma más cuidadosa. Pues la ciudad consiguió tal supremacía en las circunstancias posteriores, que se superó a sí misma de igual forma que antes a los otros. Y antes de que se pudiera admirar adecuadamente lo primero, añadió lo segundo, como si compitiera consigo misma. Pues una vez cumplida la osadía de Maratón y expulsados los bárbaros de la Hélade como un remolino de polvo, Darío no sabía qué hacer, sino que sucumbió ante la ciudad, como golpeado por un dios, y censuraba a los responsables de la travesía como si le hubieran guiado mal hacia los atenienses, y finalmente murió antes de inferirse
115 a sí mismo una segunda tropelía. Pero sobrepasando a todos los demás reyes en sus proyectos, y sin dejar nada extravagante fuera de su pensamiento, Jerjes, el hijo de Darío, condenando al padre, como si hubiera emprendido su expedición de manera deficiente, mirando con desprecio a la ciudad y a los helenos, como si fueran a desaparecer, aceptó un doble desafío: por una parte, sobrepasar a su padre, y por otra, castigar a Atenas, con una fuerza muy
116 superior. Y tanto se excedió en su orgullo, que decidió que

la primera expedición apareciera como una niñería. Pero me parece a mí que Jerjes competía no sólo con su padre, sino con los signos celestes y con toda imagen y sonido inesperado para los hombres, como queriendo mostrar que la tierra era su propiedad estable [85]. ¿Qué flujo de olas o rayos o terremotos, o qué arremetida de nubes o granizo, o qué astros inusuales no mostró aquél como insignificantes?; ¿o qué temores terrestres o marinos no rebajó
ante los que traía con él? Al principio no se podían escu- 117
char sus amenazas sin sentir miedo, sino que producían un temor extremo y anunciaban lo que no era propio que ninguno salvo él concibiera. Afirmaba, en efecto, no pedir algo ajeno, sino las primicias de la tierra y el agua, y que era el señor de todas ellas. Decía además que sólo había una manera de olvido y perdón por la insensatez de Maratón: si actuaban de igual manera que el resto de los hombres, y le reconocían como señor de todos; pero que en caso contrario él, junto con los dioses, sus antepasados, les daría una buena lección. Así dijo que lo habían acordado los dioses y Jerjes con respecto a los asuntos de Jerjes. Afirmaba que vendría para combatir con todo, con tantas naves que no tendrían cabida en el mar heleno, que su caballería e infantería cubriría el territorio del Ática y que atronaría la ciudad con el estruendo de los caballos, quemaría los templos, violaría las tumbas y lo trastocaría
todo. Todavía amenazaba con darles unas parcelas misera- 118
bles en el Océano Atlántico y con la tarea de hacerse con una tierra fuera del mundo civilizado y con que les obligaría, tras mutilarlos, a echar tierra al mar y a desecarlo, a cavar las rocas, conservando sólo las partes de su cuerpo
que fueran necesarias para el trabajo. Pero no amenazaba 119

[85] Heródoto, VII 34-5, 37, 42-3; VIII 12-13.

de esta forma inhabitual propia de extranjeros y peor que el miedo, y terminaba ahí, sino que eclipsaba las amenazas con los hechos, aun sin conseguir nada, quiero decir nada que afectara a la ciudad. ¿Qué tierra del interior o qué acantilado atlántico no sacudió? ¿Qué golfo de los que conocen los hombres, me refiero a los que se extienden desde el mar exterior, dejó a su paso sin tributos? ¿Acaso no controló todos: el golfo orientado hacia el río Fasis [86], la parte superior del Pérsico, el mar Rojo, Hircania [87]? ¿Acaso no escudriñó todos los rincones de la tierra de forma más minuciosa que lo hizo Datis en Eretría? ¿Acaso no puso el límite de la expedición en los confines de la tierra, como si cogiera con una red su propio imperio? ¿Qué aparición prodigiosa no fue por entonces estimulada? ¿Qué cosa real no fue despreciada [88] o qué cosa no real no se convirtió
120 en realidad? ¿No le pareció que los estrechos diferían de los ríos sólo en que no era posible beber de ellos? Los ríos, siempre fluentes, fueron tratados de forma no diversa a torrentes, antes bien recibieron la suerte contraria, pues de la misma forma que los caudales de aquellos son aumentados por Zeus, así fueron todos secados por Jerjes [89].
121 Ni la tierra ni el mar le albergaban de forma suficiente; éstos se adaptaban ante sus necesidades y se mutaban el uno en otro [90]. Surgió aquí la tierra y allí desapareció, y el mar retrocedió y de nuevo fue repuesto por el rey, y ahora la duración del nuevo mar es estimada igual a la

[86] El mar Negro; cf. BEHR, *Aristides...*, pág. 94.

[87] El mar Caspio; cf. BEHR, *Aristides...*, pág. 94.

[88] HERÓDOTO, VII 57.

[89] HERÓDOTO, VII 21, 43, 58, 108, 127, 187, 196. También se hallan en el pasaje algunas similitudes de vocabulario que hacen pensar en DIODORO SÍCULO, XI 5, 3.

[90] ISÓCRATES, IV 89.

de su travesía y el monte Atos fue dejado a manera de una estela en recuerdo del hecho. Por así decirlo, parecía como si todo hubiera sido movido y cambiado a su voluntad. Los camellos cargados de oro y plata resplandecían 122
durante un trecho tan largo cual se podía hacer en un día. Si deseaba sombra, tenía la sombra de un árbol de oro [91]. Hasta el punto que la noche refulgía por la plata y el oro, pero el día se tornaba en noche cuantas veces ordenaba disparar los arcos [92]. Muchos de los que él llevaba desconocían dónde se hallaban antes. No había pueblo de los de su expedición tan grande que no pasara desapercibido en el conjunto. Deseando el rey, extravagante en todo, saber a cuántos hombres mandaba, pues incluso esto decía ser posible para él, se vio forzado a utilizar un sistema de medidas más que a contar el ejército, y habiendo dispuesto un recinto amurallado para diez mil contaba por medidas de capacidad [93]. Y él marchaba así agitándolo 123
todo, agregando a su ejército a tantos cuantos encontraba por el camino. También atemorizaba a todos los pueblos, ciudades y linajes tanto de Europa como de Asia, y ante su desplazamiento se doblegaban atemorizados como objetos livianos. La ciudad, por el contrario, se mos- 124
tró diferente. No era posible admirar más a Jerjes por su soberbia, que a la ciudad por no admirar nada de lo de éste. Tras haber estallado tal tumulto por toda la tierra y reposando el destino de los dos continentes sobre la Hélade, ella resistió, como un bastión y fortaleza, comenzando desde el primer momento a mostrar sus cualidades.

[91] Heródoto, VII 27; Jenofonte, *Helénicas*, VII 1, 38; Diodoro Sículo, XIX 48.

[92] Heródoto, VII 226.

[93] Heródoto, VII, 59-60.

125 Primero fue tan superior en prudencia en las escaramuzas y pruebas de cartas y tanto distó de asustarse con el despliegue de estos insólitos temores, que ni siquiera hubo necesidad de un decreto con respecto a estos temas. Por el contrario, como si estuviera vigente aquel solo decreto general de tiempos de Darío, de que ninguno escuchara a los bárbaros antes de concederles una asamblea, hizo desaparecer a los mensajeros con sus vestidos y adornos y fue
126 la guía de esta respuesta para los griegos sensatos. Después, cuando todos anunciaron cosas terribles [94], que todo iba a quedar confundido y que los más lejanos de los griegos se iban a beneficiar de ellos, pero que todos quedarían cubiertos como por una ola de guerra, siendo tal el impacto del bárbaro que parecía que un dios marchaba con todos los demás hombres contra la Hélade [95], no se doblegó ni cambió de parecer en lo que había decidido, ni se reprochó su respuesta, sino que animó a los helenos a la común lucha, avergonzada, según creo, de aparecer sola contra el bárbaro, como antes en Maratón [96]. Mas ella no tenía depositada en otros las esperanzas de salvación, sino que todos tenían en ella las de su propia salvación, puesto que estaban necesitados por igual de salvación y libertad, y su primera decisión fue un modelo próximo para ambas cosas, y consideraba con qué primero aterraría a su vez
127 al bárbaro. Ciertamente le sobrepasó en maravillas. Cambió de lugar y se mudó, y esto es lo más grande de todo, a ningún territorio, pues todo estaba ocupado, sino que marchó al mar. La ciudad contestó con la audacia de po-

[94] HERÓDOTO (VII, 140) recoge los terribles anuncios de la Pitia y del rey macedonio (VII, 173).

[95] HERÓDOTO, VII 56.

[96] HERÓDOTO, VII 139, 145, 148, 153, 157, 163, 168, 169.

nerse en el mar, algo no menos grato de escuchar ni inferior por su concepción que el canal a través del monte Atos y el puente de barcas, dejando a Jerjes sólo la ocasión de ver su rastro [97]. De forma que cuando llegó no halló la ciudad ni pudo tomarla como creía. Así se encontró con 128
un insoluble y extraordinario enigma. Pues de la misma forma que algunos poetas cuentan que Alejandro [98] tomó un simulacro de Helena, pero que no pudo tenerla a ella [99], así también Jerjes tuvo su tierra, pero no encontró la ciudad, aunque bien la halló en Artemisio y Salamina [100], y no soportó su vista como si fuera la de una mítica Gorgona [101], sino que, aterrado, temió no sólo por los demás sino también por su propia seguridad personal, siendo esto antes insólito para él y estando hasta entonces habituado a provocar temor [102]. Precisamente lo que antes de tocar estos 129
temas dije —que ambos pueblos eran manifiestamente inferiores a la ciudad, el heleno y el bárbaro, el uno por su total fracaso y el otro por no estar a su altura—, y además de lo que hace poco señalé, que reunió a los hele-

---

[97] La evacuación del Ática es narrada por HERÓDOTO (VIII 41) y, de forma más amplia, por PLUTARCO (*Temístocles,* 10). El «Decreto de Temístocles», nombre que se da a una inscripción hallada en Trecén en 1959, aporta datos divergentes con las fuentes literarias, pero se duda de su autenticidad; cf. R. MEIGGS-D. LEWIS, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B. C.,* Oxford, 1969, págs. 48 y sigs.

[98] París.

[99] Los poetas fueron Hesíodo, Estesícoro y Eurípides; cf. OLIVER, *The Civilizing...,* pág. 120.

[100] En el cabo Artemisio y en el estrecho de Salamina se libraron las batallas navales de griegos y persas.

[101] Todo el que la miraba de frente quedaba petrificado; cf. RUIZ DE ELVIRA, *Mitología...,* pág. 57.

[102] HERÓDOTO, VII 57; cf. OLIVER, *The Civilizing...,* pág. 120.

nos más por vergüenza que por necesidad, ahora es justo contarlo y es posible percibirlo por medio de los propios sucesos. Atenas se manifiesta al observador tan sobresaliente en todos sus particulares que, puesto que todo lo hizo ella, en justicia no podría ser llamada la primera de las ciudades helenas, ni siquiera la más responsable de la libertad, sino única. En primer lugar, todos estarían de acuerdo en que, a los que eran tan inferiores en barcos, armas, soldados, recursos y en todo género de pertrechos bélicos, sólo les restaba una sola cosa, la más propiamente helénica, para compensar todo esto: la cordura; de lo contrario habrían sido pisoteados ignominiosamente, como lo que sobresale poco de la tierra. Pues no sólo no bastaba para convertirse en adversario, sino que ni siquiera aña-
130 diéndose a las fuerzas del rey se hubiera notado. Puesto que las cosas están así y los sabios y el vulgo están de acuerdo sobre ellas, no se puede negar que aportó al hombre que aconsejó lo que iba a salvarles a ellos mismos y a los demás.

131 Consideraremos otra vez lo que se desprende de esto y en ello mismo tiene su prueba adecuada. No hay ninguno tan torpe ni que piense de forma tan contraria a la evidencia, que no sostenga que los asuntos helenos dependían entonces de las naves, y que ésta era la mejor decisión. Pues de los que marcharon hacia las Puertas [103] y se pusieron en orden de batalla en la entrada, unos no aguantaron, como si amenazara una tormenta, sino que dieron al traste vergonzosamente con el proyecto, forzados a huir y salvarse, cada uno por su lado, aunque todavía amenazaba el peligro [104]: de manera tan desigual imitaron la ba-

[103] El paso de las Termópilas.

[104] HERÓDOTO, VII 207.

talla de Maratón; y los que quedaron detrás no pudieron llevar a término lo mismo que en Maratón, sino que desde el primer momento quedaron con la idea de sufrir más que de obrar y, desbordados, perecieron, honrando a la Hélade con esto solo: con el acto de morir valerosamente, y haciendo alarde de solo este acto heroico [105]. Mientras, ellos avanzaban como torrentes por todos los lugares en donde
ya se les aceptaba. Pero esto es prueba de dos cosas: por 132
una parte, de que ninguno de los helenos se mostró en tierra igual a la ciudad y a lo que ésta hizo antes sin que todos juntos fueran equiparables a ella, y por otra de que la única oportunidad para los helenos estaba en el mar. Así, cuando esto resultó evidente y no quedó la posibilidad de que hubiera dos criterios, tanto se distinguió la ciudad en estas acciones que se sentiría vergüenza por el resto de
la Hélade. En primer lugar, el número de sus trirremes 133
sobresalió de manera tan manifiesta que, si alguno separaba en dos grupos la valiosa aportación de la ciudad y todo el resto de la flota, es posible que considerara que las naves de la ciudad eran las de todos y las de todos los demás helenos, que eran de una ciudad sola [106]. De tal manera que si alguno de los dioses hubiera preguntado a los helenos, en caso de que no hubiera sido necesario o posible que todos lucharan, si preferían que estuvieran presentes las fuerzas de todos los otros o sólo las de los atenienses, todos dirían que no había duda, que dejarían que los atenienses lucharan por ellos. Y si de nuevo el dios les volviera

[105] Alude al acto heroico de Leónidas de resistir hasta la muerte con sus espartanos (Heródoto, VII 228). Era un lugar de frecuente uso al comparar el honorable infortunio de Esparta con el éxito también honroso de Atenas (Isócrates, IV 91-2, 95).

[106] Plutarco, *Temístocles* 7.

a preguntar: «Y bien, ¿convenís en que confiáis en los atenienses en lo que hace a vuestra seguridad más que en vosotros mismos?», sin duda, no lo hubieran negado. No aportaron una parte al conjunto, sino que la contribución de todos vino a ser una parte de la de los particulares de la ciudad, pero además aportaron tanta valentía y arrojo que lo de menos fue que tuvieran tanta superioridad en naves. Ellos solos entre todos los hombres aceptaron abandonar su ciudad para no tener que contemplar el asolamiento en todas las otras, pero además lo asumieron por propia voluntad y no por los enemigos, y abandonaron sus casas también por propia iniciativa para obtener la victoria, no por una derrota sufrida a manos de otros. Así, lo que para los demás parecía ser el extremo de los infortunios de la guerra, lo trocaron en virtud y arrebataron por sí solos a Jerjes la esperanza de ser vencedor, mostrando que, aunque ocupara una y mil veces su territorio, saqueara sus hogares, levantara todo desde su base, no destruiría el honor de los atenienses, ni les arrebataría su condición de atenienses, sino que trabajaría sin fin en vano
134 de forma igual a los condenados en el Hades. ¿Pero qué valor más manifiesto mostrará si lo considera comparativamente con respecto a los helenos o, para decirlo de una vez, con respecto a los hombres? Se marcharon ellos de su tierra para no ser esclavizados ni por tierra ni por mar, pensando que custodiar lo que tenían era principio de la esclavitud, pero consiguiendo que la privación de sus bienes fuera comienzo de bienes futuros. Salvaron a los que conservaban
135 sus porsiciones con el abandono de las suyas. Su ánimo antes de los peligros y frente a los peligros era tanto y tan fuera de razón, por así decirlo, o, por decirlo de forma más ajustada a la verdad, tan gloriosamente razonable y, al mismo tiempo, su ánimo fue tan evidente en la batalla

y peligro, que es dado decir que vencieron por sí solos. Pues fueron los primeros en ponerlos en fuga.

Quiero, remontándome atrás un poco, decir algo antes 136 de tratar la batalla naval. Pues todos los demás ensalzan la multitud de las naves, el ánimo de la ciudad y sus hazañas, pero yo, aunque diga algo paradójico, afirmo que todos los otros han dejado un tema en nada menos digno de ver y admirar, y que ahora yo expondré sin avergonzarme de la verdad. Cuando alguien omite esto por vergüenza y buena voluntad hacia la ciudad, hace lo mismo que si soslayara la batalla naval por buena voluntad hacia la ciudad. Los de entonces consiguieron de la forma más evidente entre los hombres dos victorias, ellos, que habitaban de antiguo Atenas y que todavía la recobraron de manera más hermosa, pues vencieron a los enemigos con las armas y a los amigos con las buenas maneras [107]. El mismo hecho 137 de haber empeñado tanto arrojo por la seguridad de todos, ¿cómo no iba a evidenciar que tienen toda la sabiduría y que son los mejores, ya se atienda al linaje o a cualquier otro tema? Ellos lo eran todo cuando la situación dependía del mar y de las naves, y la fortuna de la ciudad, mientras los demás habían ido a refugiarse en su fuerza, como en tiempo de tempestad, y anclaban en su virtud y fortuna —y sin que hubiera alguien, como dije, que negara que las cosas eran así—; ellos entonces añadieron tanta benevolencia y magnanimidad a sus otras virtudes que accedieron a que otros detentaran el mando formalmente y no lo discutieron, hablaron o pretendieron ni en los términos que lo hubieran hecho los de naturaleza más indolente, ni siquiera en los que otros hubieran dicho

[107] ISÓCRATES, IV 71 ss.; LICURGO, *Contra Isócrates*, 70.

por ellos, hasta parecer semejantes a los que no tienen voz [108]. Pues si aquellos, irritados entonces por la insensatez, se hubieran mantenido al margen o se hubieran puesto a discutir, ¿qué medio de salvación o qué esperanzas hubiesen quedado para los demás o con cuántas naves grandes o pequeñas hubiesen contado los helenos en este momento de necesidad?

138 Prosigamos, pues, por los dioses —para que empleemos algo más de tiempo en el discurso y que se vea más claramente su forma de ser y lo que digo—, si ellos hubieran pedido el mando a los helenos arguyendo que si eran vencidos en la batalla naval no serían dueños de escoger los jefes, ni el bárbaro discutiría lo que pensaban acerca de sus posibles jefes, sino que sería necesario que le siguieran vergonzosamente y se convirtieran en esclavos y desarraigados, o ni siquiera seguirles sino que sería necesario marcharse de entre los hombres con templos, armas y leyes suprimidos de la manera que les pareciera y añadiendo: «previendo nosotros tales cosas transformemos toda la ciudad en trirremes; y si es necesario atreverse a lo más grande hemos dejado por vosotros lo que es común a la naturaleza humana, y si se requiere tal preparación, pensando que la vida para los derrotados no es vida, nosotros concebimos esto. Y sólo nosotros tenemos necesidad de vencer, de forma que si necesitáis la victoria ya hemos hecho un gran progreso, y si nuestra aportación debe ser atendida, nosotros solos llevamos dos tercios del total [109], pero los

[108] Heródoto, VIII 3.

[109] Era usual considerar que la proporción de la aportación ateniense fue ésta: Esquilo, *Persas*, 338; Tucídides, I 74, 6; Demóstenes, XVIII 238; Nepote, *Temístocles*, 3; cf. A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. I, Oxford, 1971 (= 1945), págs. 234 y sigs.

demás una vigésima parte de lo nuestro». Si hubiera dicho 139
esto y añadido lo principal: «Si aceptáis, que sea en estos términos; si no, considerad que no nos privaréis a nosotros de más que a vosotros mismos». Si ellos hubieran añadido también —paso por alto al jefe, que tanto sobresalía sobre los demás que se podría decir que él valía por todos, que él solo como un adivino interpretaba los lugares, ocasiones y secretos de los bárbaros y lo que iba a pasar— [110], si hubieran añadido sólo a su advertencia: «Si vosotros habéis decidido otra cosa, otro nos dará de buen grado vuestro mando y añadirá riquezas y regalos persas, con relación a esto escoged lo que queráis». Si entonces hubieran recurrido a tales cosas, ¿no habrían hablado con palabras conformes con la justicia y no desdeñables en las presentes necesidades? Ello por no mencionar las muchas naves que 140
aportaron, cuando el mar era la única salida, y que eran la base de las esperanzas, e inclinaron la situación hacia la salvación y se pusieron al frente de todos, no sólo en calidad de jefes, sino incluso de padres, y detentaron el mando, por así decirlo, a partir de lo que hacían. Pero si todo era común, y ninguno se imponía a otro, sino que todos contribuían por igual, y los navarcos eran en su naturaleza semejantes entre sí y había colaboración y convenía establecer a los jefes tras observar sus cualidades, ¿cómo no iban éstos a brillar entre todos como estrellas? o ¿cómo no iban a quedar por encima de los demás en todas las decisiones y no sólo por su habilidad? Ésta parece 141
ser la más elemental pretensión en esta circunstancia. Pues, si sus pilotos no gobernaban las distintas naves elegidos por su habilidad, no se puede decir que no les era debido a los mejores tomar el mando de todos. Pero incluso esta

[110] Se refiere a Temístocles (PLUTARCO, *Temístocles,* 14).

pretensión es poco para ellos. Lo que sigue es manifiesto y se demuestra por sí solo: puesto que era necesario que alguien de los congregados ocupara el mando en la guerra contra el bárbaro, ¿no era lo adecuado que lo hicieran éstos, que en la anterior expedición de estos mismos bárbaros pasaron solos los peligros por la seguridad de todos los demás? ¿Éstos, que tenían las circunstancias presentes en común con los otros participantes, superaban a todos en su aportación particular [111]? Hubieran recibido una re-
142 compensa tanto menor, cuanto que liberaron a todos, si hubieran tomado el mando sólo sobre los presentes. Incluso si nadie les contradijera en esto, sino que, por el contrario, estuvieran todos de acuerdo, ¿cómo no es digna de
143 admiración su magnanimidad? Ellos descuidaron en toda ocasión lo suyo propio, pues tras haberse comprometido tanto en la guerra anterior y esforzarse de nuevo en esta más de lo natural no pretendieron algo más. Si al no atenderles los helenos ellos se hubieran retirado airados, ¿qué habría dificultado no sólo que hubiera desaparecido la reputación de la Hélade por los bárbaros sino también no
144 quedara ni siquiera su nombre? Pero una de estas tres cosas tenía que suceder: o que al ceder todos tuvieran el mando —ninguna prueba mayor que ésta se podría dar de su virtud y de que liberaban a sus expensas a los helenos—; o que por no estar ninguno de acuerdo en esto, todos, abandonados a su suerte, murieran; o que los votos se dividieran, en cuyo caso sería enfrentarse y luchar unos contra otros, sin saber cómo enfrentarse a los bárbaros, cosa la más acorde con la naturaleza del asunto, pero que fue impedida por la previsión de éstos [112].

---

[111] Isócrates, IV 21, 99.

[112] Heródoto, VIII 3.

Tanto si les inquietaron estas cosas que ahora he conta- 145
do, como si hicieron estos razonamientos en silencio, ofrecieron una prueba de perfecta constancia. Mas si no creyeron ser postergados, ¿a qué clase de hombres hay que comparar éstos que sólo saben irritarse con los bárbaros? Pero creo que lo orientaron todo hacia una sola cosa, a librar a los presentes y a los ausentes, a los que querían y a los que no querían, y sólo esto consideraron justo, puesto que si simplemente hubieran examinado todas las circunstancias, ningún heleno hubiera quedado entonces en Sa-
lamina. Añadiré en Salamina por evitar la envidia. Sin 146
embargo, ellos juzgaron que les bastaba con enmendar la situación para los helenos. Por este motivo no sólo renunciaron al mando, sino incluso a su ciudad, anteponiendo lo conveniente para la colectividad a toda seguridad y vanagloria particular, considerando que alcanzarían un mando realmente grande si conducían a los helenos hacia la libertad
y seguridad. Como los que enseñan a los niños, quisieron 147
hacer a los lacedemonios más animosos. Por este motivo los llevaron a la parte de delante para exhortarles y que imitaran lo que ellos hacían [113]. Actuaban igual que sus decre-
tos. No dejaron pasar en sus acciones la hegemonía, como 148
hicieron con el título y el ala en el orden de batalla. ¿Cómo?; mientras unos ejercían la hegemonía de palabra, los otros la ejercían con los hechos. Esta actitud resultó tanto más hermosa, cuanto que ellos tuvieron el mando sobre los que mandaban. Lo que no parecía bien a uno de los atenienses, quedaba sin autoridad, de tal manera que el navarca de los lacedemonios mandaba sobre los otros jefes

[113] Hace un juego de palabras entre *égagon eis tò prósthen* y *agōgḗ*, palabra con la que se designaba el sistema de educación espartano; cf. OLIVER, *The Civilizing...*, pág. 122.

procedentes de otras ciudades, pero el de los atenienses
149 mandaba sobre el jefe de los jefes [114]. Los helenos, que sabían esto, dieron los premios de las batallas navales a la ciudad y ofrecieron en calidad de testigos presenciales y espectadores testimonio de quiénes eran los que les habían guiado a la salvación. Y sucedió a la ciudad que recibió el premio de dos formas. Atenas sobresalió sobre las ciudades y un hombre ateniense sobre los hombres. De esta forma mostraron la suavidad de sus maneras al ceder, pero lo que era propio de un verdadero mando le fue con-
150 cedido por todos. Y ya en lo que quedó de guerra los helenos pusieron al frente simplemente a la ciudad. Todas las reuniones y asambleas tuvieron lugar a partir de entonces con atenienses y por iniciativa de ellos y la ciudad se constituyó como consejo general de la guerra contra el bárbaro.

151 Pero mi diligencia con relación a las demostraciones y la concatenación de argumentos nos ha llevado demasiado lejos. Vuelvo de nuevo a los hechos, puesto que me interrumpí en medio de lo que quería tratar. Ninguno de vosotros piense que me ocupo del tema más de lo debido o que abordo asuntos más trabajados, sino tenga la vista puesta en el beneficio que aporta el contenido de cada argumento y hacia dónde conduce. Si se mira desde esta perspectiva, parecerá, por una parte, que se han dicho muchas cosas, que cada una se ha dicho una sola vez, que por necesidad son rivales, de forma que ninguna se podía desdeñar, que no dan lugar a ser tratadas en otro orden, pero, por otra, se reconocerá la existencia de lo que quita una trabazón y lógica, si se considera estas cosas en sí mis-

---

[114] Alude a cómo las opiniones de Temístocles prevalecieron en Salamina sobre las de Euribíades (HERÓDOTO, VIII 57-64; DIODORO SÍCULO, XI 12, 4).

mas y se mira si se ajustaban mejor de otra forma. Y si 152
hiciéramos esta indagación y esfuerzo sobre sucesos no dignos de consideración o sobre los que hay ejemplos entre los vecinos, verosímilmente se nos diría que reparamos en pequeñeces. Pero ahora, en torno a aquello en lo que todos los poetas han resultado inferiores, en lo que incluso el vigor inherente a los discursos ha resultado derrotado y lo que todos admiran más con estupor que observando con precisión cada cosa, precisamente en torno a esto participamos en una competición en el terreno de los discursos que casi no desmerece de los hechos que antaño aquellos hicieron.
Es adecuado no dejar nada por trabajar o estudiar, puesto 153
que por igual genera reproche la diligencia por cosas pequeñas y el no guardar adecuadamente la dignidad en las importantes. Se podría decir que esto es otra forma de reparar en pequeñeces. Pero volveré sobre el tema. Una vez 154
acaecida la desgracia de las Puertas [115], y tras abrirse la Hélade manifiesta y peligrosamente, los enemigos se desbordaron dentro como quien fuerza la puerta de una muralla, sin verse dificultados por ninguna de las dos partes. Unos se le sumaron de grado, otros a su pesar al proseguir la guerra y huir todos sucesivamente, como ante un fuego que avanza; pero los de Atenas, habiendo mostrado en muchas ocasiones y a menudo que con razón tenían el nombre y que tenían bien dispuesta la mente de la diosa, conscientes de que la defensa de la ciudad estaba fuera, hicieron un decreto para encomendar la ciudad a su divinidad protectora y llevar a Trecén a los niños y mujeres, y ellos, despojándose de lo inútil, lanzarse al mar, se podría decir que dando testimonio en un solo día de todas las más importantes virtudes humanas: piedad, constancia, pruden-

[115] Véase n. 103.

155 cia, filantropía y magnanimidad [116]; de piedad por la confianza depositada en los dioses, de constancia por separarse con buen ánimo de niños, mujeres y del trato de los más queridos, de filantropía, porque soportaron esto por
156 la salvación de todos. ¿Qué hombres son semejantes en magnanimidad a aquellos que abandonaron sus posesiones por la libertad? A conocer aquello que va a salvar toda la situación llamo sabiduría, por medio de la cual también superaron a todos los hombres de todos los tiempos con el decreto, siendo estimada en los discursos de todos la
157 obediencia a los jefes. Y ellos así quedándose sin trabas dirigieron a los helenos a Salamina. A su vez el enemigo se presentó con los dos contingentes, pues conducía en un ejército a los helenos que habitaban al Norte del Ática y en otro a los bárbaros. También envió de nuevo una legación a Salamina, para pedir lo mismo que antes, tomar la tierra y el agua, por pensar que cederían más y les prestarían oídos, si tenían lugar parlamentos con los peligros
158 presentes y a la vista. Pero todavía más se vio aquí defraudada su esperanza. Tan lejos estaban del temor y de cambiar lo decidido en un principio, que, cuando alguno se atrevió a decir que era necesario un acuerdo, ellos a él y las mujeres a su mujer les mataron con las manos, echándoseles encima [117]. Y ésta fue para los helenos la primera exhortación tanto a hombres como a mujeres para
159 la lucha. No desmerecieron de ella en sus acciones posteriores, sino que, primero, haciendo planes los helenos no acordes con su arrojo en Artemisio y con la presencia de

[116] Nos remite el pasaje a una inscripción ya mencionada en la n. 97.

[117] Alude a la lapidación de Cirsilo y su mujer (Demóstenes, XVIII 204), una historia de dudosa autenticidad; cf. Oliver, *The Civilizing...*, pág. 124.

los atenienses, y cuando ya prevalecía la opinión de la huida, ellos se lo impidieron y les forzaron, como a niños remisos, a soportar la cura recurriendo a todo, al principio persuadiendo a los que apenas les escuchaban, después, como ello no servía para nada, forzando de forma inesperada la situación y arreglando la batalla naval de manera que fueran valientes a la fuerza [118]. Una vez que tuvo 160
lugar el encuentro y los bárbaros cubrían con sus naves todo el lugar de fuera, bloqueados ya entonces tanto por tierra como por mar, salvo por la zona que ocupaban los trirremes, y en verdad, como en medio de un mar encrespado, allí a donde dirigieran la vista viendo sólo lo mismo, el enemigo, nada dejaron a los otros, sino que fueron los primeros en comenzar la batalla naval de la misma forma que en Eubea, cuando todos retrocedían por miedo, ellos solos lo hicieron todo. Así, dispusieron primero cuanto era adecuado para perjudicar al rey, según la previsión del general [119], de forma que entre los enemigos abundaban sus amigos y afines —me refiero a su actuación entre los jonios—, pero después, lo que debía hacerse según la ley de las armas y con general buen ánimo, atreviéndose y ejecutando las acciones más nobles bajo el sol, colocándose ellos en frente de los que eran la parte principal de la flota enemiga, siendo los primeros en atacar y destruir en todas partes y con todo tipo de acciones las naves enemigas, dando a los demás la ocasión de perseguir y no de luchar en la batalla naval. De tal forma que a mí me parece que los helenos ganaron aquella batalla naval como si asistiendo como espectadores en Maratón hubieran participado de la

[118] Atribuye Aristides a Atenas lo que HERÓDOTO a Temístocles en Salamina (VIII 75-6).

[119] HERÓDOTO, VIII 19-22; cf. OLIVER, *The Civilizing...*, pág. 124.

victoria. Allí se bastó la ciudad a sí misma y en Salamina los demás disfrutaron de los acontecimientos. Y en aquella ocasión los lacedemonios llegaron tarde a la batalla por un solo día [120], pero en el día de Salamina los aliados lle-
161 garon tarde a la huida de los enemigos. Y tanto sobresalieron, que razonablemente se podría decir que los helenos no sólo tenían en justicia que dar gracias a la ciudad por la libertad y el botín de la batalla naval, sino incluso por la propia victoria. Pues aparecen recibiéndola como una do-
162 nación más y compartiendo la honra. Allí estaban todas las orillas *llenas de restos de naufragios, todos los estrechos* estaban en confusión y la corriente hacia tierra firme traía al rey un triste espectáculo y nada a tono con su soberbia y dispendios.

163 Pero también es justo recordar una desgracia posterior que sucedió a los bárbaros. Lo incidental de los sucesos
164 no les reportó menos gloria. ¿Qué fue esto? Los bárbaros ocuparon tres lugares desde el principio, el continente, el mar y la isla enfrente de Salamina, para que de forma más segura que en una red fueran encerrados los helenos. Parece que es una gran desgracia y fuera de la costumbre de los medos la huida de alguien que haya osado levantarse
165 contra el rey. Así, la mejor parte del ejército, los mejores hombres persas, fueron dispuestos contra los que quedaran en la batalla naval, y ocuparon la isla preparados como contra algo ya resuelto. Pero así que fracasaron sus primeras acciones y la fortuna estaba de parte de los helenos y la empresa no tenía éxito, un hombre ateniense voluntario se enfrentó al peligro y, tomando a los ancianos que estaban en Salamina, tras desembarcar aniquiló a todo

---

[120] Los lacedemonios llegaron tarde a Maratón por estar celebrando las fiestas *Carneas* (Heródoto, VI 106, 120).

este contingente persa [121]. Jerjes estaba en el continente 166
rodeado de pompa, como realizando otro combate distinto, o como si fuera un juez celeste de lo que sucedía, creyendo que bastaba para los suyos el temor que inspiraba. Y su actividad toda consistía en enfadarse con unos soldados y honrar a otros. Pero así que vio el mar bullendo de sangre y olas y todo lleno de cadáveres y restos de naufragios y que los enemigos eran más capaces de asustar a los suyos y a él mismo, embargado por la sorpresa y pensando que la ciudad tenía poder mágico, cantó la palinodia, marchó de ella invirtiendo el camino, pero no de la misma forma, pues se conformaba con sujetar el puente
de barcas [122]. Así por todo ello la ciudad salvó al mundo 167
heleno y puso de manifiesto que era la sola salvaguardia para los helenos, incluso creo que para el resto del mundo civilizado. ¿A qué me refiero «con todo»? A que venció primero ella sola en Maratón, a que después aventajó notablemente a los que estaban con ella, a que ella en ambas expediciones fue factor decisivo en la guerra, a que fracasaron en las Puertas sin el concurso de la ciudad, a que vencieron en Artemisio gracias a la ayuda de la ciudad, a los oráculos del dios, de los cuales uno decía que era el don de Atenas, y el otro que los griegos serían destruidos, si se unían los atenienses con los bárbaros [123]. De forma que, por lo que no sufrieron los griegos y por lo que iban a sufrir, por lo que hizo la ciudad y por lo que no hizo, ella sola fue el factor decisivo de todo.
Pero además de esto por la contribución del general, por 168

[121] Cf. Oliver, *The Civilizing...*, pág. 124.

[122] Sobre el temor de Jerjes, Esquines, III 132; cf. Oliver, *The Civilizing...*, pág. 124.

[123] Heródoto, VIII 141; cf. Oliver, *The Civilizing...*, pág. 124.

la multitud de las trirremes, por comenzar las batallas navales, por hallar los lugares de batalla, por sujetar a los helenos, por vencer la primera y sobre la mayor parte de la flota, por ser la más destructiva, por las apariciones de Eleusis [124], por los hechos adicionales en Psitalía [125], por el testimonio de los aliados y por el procedente de los enemigos. Pues unos y otros dieron el premio del valor a la ciudad, que controló la situación amenazadora, mientras que el rey enemigo se marchó dándose a la fuga. Así, pues, la ciudad recibió los votos de los dioses, de los hombres ami-
169 gos y de los enemigos. Estas cosas le sucedieron por un doble conducto, por haber sido preferida y por lo que ejecutó en común, y asimismo por lo hecho por el general [126].

170 La situación de las fuerzas del rey estaban de la siguiente manera. Mardonio quedó atrás deseando la muerte, puesto que se sabía responsable de una parte de la expedición. Así planeó algo acorde con su propia fortuna y con atrevimiento y tras tomar del rey lo más potente de la infantería
171 comenzó el asedio. Ni en esta situación tuvieron necesidad los helenos de otros, sino que la ciudad añadió también esto como algo que faltaba, y prosiguió hasta el final, co-
172 mo los que anudan coronas. Los otros, cuantos estuvieron presentes, se vanagloriaron de su participación en la batalla, aunque ninguno de ellos estuvo en estos sucesos a la altura de la ciudad, ni por el número de soldados ni por el celo. Pero vuestra ciudad mucho antes de la batalla obtuvo una victoria de nuevo sobre el rey y Mardonio, en verdad una victoria propia y que pertenecía sólo a los atenienses. Cuando todo el mundo heleno tenía la vista fija

---

[124] HERÓDOTO, VIII 65, 84; cf. OLIVER, *The Civilizing...*, pág. 124.
[125] HERÓDOTO, VIII 95.
[126] Temístocles.

en ello y se supo bien por ambas partes, me refiero a los helenos y bárbaros, quién era la dueña de la situación, al rey y a Mardonio les vino una idea, a la que se puede calificar al mismo tiempo de prudente y simple. Era ciertamente lo mejor de todo, si salía adelante, pero era lo más
imposible de todo. ¿Qué era esto? Planearon que la ciudad 173
se pasara a su bando y arrebatársela al de los helenos, no sólo por saber lo que había sucedido, sino incluso al ver cómo ellos controlaban la presente situación [127]. Según se cuenta, además de ellos dieron testimonios claramente los oráculos de Delfos al decir que, si los atenienses se les
unían, se perdería la causa helena [128]. Le pareció bien al 174
rey, redimiendo su temor y valorando las ganancias, hacer un intento con la ciudad. Y envió heraldos que dijeran lo contrario de lo que propusieron antes. En vez de la tierra y el agua que pidió, ofrecía esto mismo entonces pero no en una medida semejante, sino que, por una parte, les restituía la ciudad y todo el territorio y añadía, por otra, el regalo del resto de la Hélade. A esto se agregaban riquezas superiores a cuantas había entre los helenos y el ser amigos y aliados de forma estable. Por todo ello dio testimonio de que les temían sólo a ellos y de que confiaba en ellos solos, si les llegaban a convencer, más que en
todos los que tenía. Esto fue lo principal de la embajada. 175
Fue heraldo Alejandro, rey de Macedonia [129]. Pero ellos distaron tanto de sorprenderse del anuncio o de creer que era digno de ellos que se les diera todo lo que poseía, que salvaron al nuncio las normas de la proxenía [130]. Cierta-

---

[127] HERÓDOTO, VIII 140; cf. OLIVER, *The Civilizing...*, pág. 125.

[128] HERÓDOTO, VIII 141; cf. OLIVER, *The Civilizing...*, pág. 125.

[129] HERÓDOTO, VIII 140-3; cf. OLIVER, *The Civilizing...*, pág. 125.

[130] Los proxenos actuaban defendiendo los intereses de una ciudad-estado o reino en la comunidad de la que originalmente eran ciudadanos.

mente ni siquiera esta sola vez le despidieron sin atemorizarle, si no estaba fuera de sus límites antes de que se pusiera el sol, advirtiéndole que en lo sucesivo actuara como próxeno ante los atenienses; de otra forma no escaparía vivo tras anunciar estas cosas. Y al mismo tiempo unos guías le condujeron por el territorio para que no se le
176 tocara ni hablara con nadie. Yo considero que esta respuesta no es menos digna de ser admirada que la batalla de Salamina y los trofeos, y que ofreció no menos honra a los que la dieron o al que la promovió. Pues en aquel caso hubo de recurrirse a las armas, trirremes e instrumentos bélicos, en éste simplemente recurrieron a lo específica-
177 mente suyo: decisión y raciocinio. ¿Qué competidores hubo más brillantes por la virtud o qué hombres de alguna época dieron un testimonio más sobrado de ella? Pues no fueron vencidos por el oro, plata, hierro ni por cosa alguna, y mostraron que todos estos metales eran inútiles en manos del rey, como si aún estuvieran ocultos bajo la tierra, puesto que honraban la pobreza sobre la riqueza, y preferían los peligros antes que la seguridad y la justicia
178 en lugar de tanto regalo del rey. Y no se mantuvieron, por una parte, tan agresivos e inflexibles con respecto a los ofrecimientos de los bárbaros, y por otra, sumisos a los de los helenos, si se presentaban con la apariencia de la súplica, o dispuestos a escucharlos por más tiempo, sino que cuando llegaron los lacedemonios llenos de temor y pidieron lo contrario de la embajada del rey y prometieron cuidar a sus niños, mujeres y ancianos, mientras durara la guerra, les perdonaron más que aceptaron su oferta, por creer que eran bienhechores por temor, pero que por lo que ofrecían todavía no conocían a los atenienses [131].

---

[131] Heródoto, VIII 142 y Plutarco, *Arist.* 10.

Y no mostraron menos grandeza de ánimo al contener su 179
ira que al rechazar sus ofrecimientos. Pues sabían que por naturaleza eran dados a ser bienhechores de los demás, pero no a ser objeto de beneficencia y que ellos debían una recompensa a los benefactores de lo heleno, pero que ellos no debían aceptar recompensa de otros a causa de su virtud, ni estimar por interés a los que buscaban su ayuda, no más que estimar por interés a hijos y padres, sino incluso preservarles del peligro con gastos, como es de esperar que actúen los así dispuestos en favor de sus parientes. Y este hecho tan importante y notable con respec- 180
to a la virtud brilló en las circunstancias de la guerra, entre la batalla de Salamina y la de Platea [132]. Mostraron, además de por lo que antes he tratado, que tanto el rey como los helenos ponían a los atenienses antes que a todos, el uno por medio de los bienes que les ofreció Mardonio, los otros pidiendo por medio de los lacedemonios que no hicieran esto. El hecho de que cada uno por su parte pugnara por lo contrario y les requirieran, fue voto manifiesto y claro indicio por parte de ambos de que les sabían superiores a ellos mismos y a los adversarios en no pequeña medida. Con estas esperanzas en un primer momento, se 181
marcharon aún más admirados. No soportaron a los unos, sin embargo a los otros les aceptaron aun aventajándoles en mucho. De forma que sucedió lo que era verosímil: que ellos añadieron su propio voto dignamente en su propio favor y fueron tres los testigos sucesivos, los enemigos, los aliados y ellos mismos por haberse mantenido firmes en todos los sucesos. Reuniendo a los helenos, ya más dis- 182

[132] DEMÓSTENES (VI 11; XVIII 202-3) sitúa a diferencia de Heródoto y Arístides la embajada de Alejandro antes de la batalla de Salamina; cf. OLIVER, *The Civilizing...*, pág. 125.

puestos a seguirles, se establecieron en Platea. Narrar la categoría de los ejércitos, el orden de batalla de los bárbaros, como fue dispuesto a lo largo de Beocia, o lo que sucedió antes de la batalla, significa una demora que no se acomoda a mis prisas. De nuevo tuvo lugar en la batalla un maravilloso testimonio de ambas partes en favor de la ciudad. Los lacedemonios cedieron a los atenienses la formación enfrentada a los persas en el orden de batalla, como si por necesidad y naturaleza estuviera dispuesto que los persas sufrieran derrota por los atenienses [133]. Mardonio se retiró prefiriendo a su vez a los lacedemonios, creyendo que le serían más rentables los lacedemonios que morían honrosamente a los atenienses que vencían honro-
183 samente [134]. Llegó a estas conclusiones a partir de ejemplos del pasado. De la misma manera que los boxeadores, lucharon primero por la posición, ellos recibieron a pie firme a los persas, pero también a todos los hombres, vencieron en todos los terrenos, a los bárbaros por virtud y número [135]. Decidieron la suerte de la batalla tras tener éxito en todas sus acciones y aniquilar a los jefes de la caballería [136]. Cuando hubo que luchar en las murallas, se sentiría vergüenza al hablar de en qué medida los demás dependieron de ellos, hasta que una parte de los bárbaros ocupó Beocia no como antes, sino yaciendo muertos, otros huyeron desarmados y desordenados como por un naufragio, considerando la noche más segura que el día [137]. Hu-

---

[133] Plutarco, *Arist.* 16.

[134] Ver n. 105.

[135] Heródoto, IX 28; Plutarco, *Arist.*, 10 ss.

[136] Heródoto, IX 20-4; Plutarco, *Arist.* 14; Diodoro Sículo, XI 30, 2-5.

[137] Heródoto, IX 66-8, 89; Justino, II 14, 5.

yeron, dispersos en pequeños grupos, unos pocos, resto de una multitud, recordando con frecuencia su brillante expedición y a los atenienses. Así las cosas, todos los otros 184
helenos respiraron con alivio tras haber escapado de una tormenta no de la forma que ellos esperaban, y coronaron a la ciudad y la admiraron y todo lo que se dijera de ella lo consideraron poco [138]. En tal grado se consideraban incapaces de hacer algo que pareciera ser digno de ella. Pero también aquí se manifestó su excedente de virtud. A tanto llegaron en sus acciones que fuera de su territorio aún mostraron en mayor medida a los bárbaros quiénes eran los que hicieron estas cosas en la Hélade y de quiénes habían escapado felizmente tras decidir que era mejor huir.

Reflexión en la mitad del discurso

Veo que el discurso se alarga y que, 185
después de lo dicho, no es fácil hablar por placer, ni siquiera encontrar quién escuche, como el que entra en escena después de un actor reputado. Ciertamente, yo no he tratado estos temas tanto por conseguir auditorio, cuanto por mostrar con verdad la excelencia de la ciudad. De forma que actuaré peor si lo abandono que si incomodo con su narración. Además, se debe considerar 186
a partir del propio título del discurso que no se debe medir en un solo día vuestra fiesta de las Panateneas, sino que, si es necesario añadir esto, también el número de días se ha aumentado por ornamento y dignidad [139]. De forma

[138] Atribuye a la ciudad las honras que HERODOTO (VIII 124) y PLUTARCO (*Temístocles,* 17) cuentan que se tributaron a Temístocles después de la batalla de Salamina.

[139] Para la organización de la fiesta de las Panateneas cf. L. DEUBNER, *Attische Feste,* Berlín, 1932, págs. 23-42.

que ni siquiera el número de temas es inoportuno en tal
187 ocasión. Sabemos, por supuesto, que la competición gimnástica, y todavía más la musical, no está limitada a una sola vez, sino que concluye cada día, por así decirlo, y se reanuda desde el principio, y no termina cada día con distintos tipos de espectáculos. De forma que cuanto escapa a la ocasión presente no excede al conjunto del festival. En caso contrario sería extraño que los legisladores hubieran ampliado por este motivo la duración de las reuniones y, por Zeus, hubieran traspasado los límites del Mes Sagrado agregándose más tiempo para que nos relacionemos unos con otros [140], pero nosotros en lugar de aprovecharnos lo censuráramos.

188 De la misma forma que no nos afligimos si por el día nos hallamos asistiendo a las competiciones atléticas, sino que gozamos como de un regalo del espectáculo que tenga lugar, así también es adecuado estar dispuesto con respecto a los discursos, y en especial con respecto a los que han sido asignados para esta fiesta, hallaréis lo que queda no enfadoso, ni menos digno de oír que los precedentes.

La réplica al persa

189 Pero para no prolongarme excusándome por esto mismo más de lo necesario, me ocuparé de los temas siguientes. Después que la Hélade se perteneció a sí misma y habían desaparecido todas las fuerzas invasoras (naves, caballería, infantería, jefes y rey), primero se celebraron fiestas y procesiones en honor de

---

[140] El «Mes Sagrado» era el nombre que recibía el 28 de *Hekatombaion,* cuando se celebraban las Panateneas. La duración de la fiesta no está bien fijada; algunas fuentes antiguas sugieren 3 ó 4 días. En este pasaje parece que Aristides indica que se amplió de un día a más; cf. J. D. Mikalson, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year,* Princenton, 1975, pág. 34.

los dioses cuales no se recuerda que tuvieran lugar ni antes ni después en la Hélade libre. Pues ni había hábito de reunión, ni una fecha periódica establecida, pero a partir de estos hechos se estableció el uso de regocijarse y llevar coronas cada hombre y ciudad y poner a los dioses por testigos de la felicidad presente. Y este altar dedicado a Zeus 190
Liberador, muestra de agradecimiento para el propio dios y recuerdo del éxito, fue elevado sobre el mismo lugar de los hechos, como una exhortación general a los helenos a la concordia y a despreciar a los bárbaros [141]. Y el templo común de los helenos en Delfos fue adornado con hermosas y adecuadas inscripciones [142]. Las ciudades no sólo adquirieron la dignidad de la virtud, sino también la procedente de su aspecto material, y la riqueza de los bárbaros fue distribuida entre los mejores. Pero incluso en 191
esto, al igual que en las acciones de guerra, aparecerá que se distinguió la ciudad. Por una parte, adornó la Acrópolis con monumentos conmemorativos de los hechos, y añadió a la belleza natural otra semejante producto de la riqueza y el arte, de forma que toda ella estaba en lugar de una dedicación, quizás más bien en lugar de una estatua [143].

---

[141] Plutarco, *Arist.* 19, 20; *De Her. mali.*, 42, pág. 873B; *Antología palatina,* VI 50; Pausanias, IX 2, 5, 6.

[142] Después de la victoria en Platea los aliados hicieron dedicaciones en señal de acción de gracias a Apolo en Delfos, a Zeus en Olimpia y a Posidón en el Istmo (Herodoto, IX 81). La ofrenda a Apolo consistió en un trípode de oro, representando a tres serpientes entrelazadas, que descansaban sobre una columna de bronce de unos 6 metros de altura. Sobre las vicisitudes del monumento y características de la inscripción que en él había cf. Meiggs-Lewis, *A Selection...*, págs. 57 y sigs.

[143] Demóstenes, III 25; XIX 272; XXII 13; XXIV 129; Tucídides, II 13; Diodoro Sículo, XII 40; Pausanias, I 14, 5; I 24, 2; I 27, 1; I 28, 2; VII 27, 2; IX 4, 1.

Pero por otra, consagró otras ofrendas a los dioses, unas en casa, otras en el extranjero, más allá de toda capacidad helénica. Ella superó los antiguos límites por todas partes, por la dignidad de sus acciones y haciendo un añadido a su recinto. Para decirlo de manera abreviada, ella sola por su virtud fue abandonada, pero ella sola por su virtud fue construida de nuevo y ocupó tierras antes no habitadas, llegando a ser al mismo tiempo más hermosa y mayor por sus obras, opinión y hermosura.

192 Pero ya he recalado en este tema casi a mi pesar, encontrándolo en el transcurso del discurso más que buscándolo con premeditación. Pues no me apresuraba teniendo la vista puesta en esto, sino con la intención de mostrar lo que sigue: que, si lo más hermoso para los hombres y lo más provechoso y agradable son las procesiones y trato con los dioses, su esplendoroso florecimiento entre los helenos se podría atribuir más propiamente a esta sola ciudad, considerando en primer lugar la propia honra de los dioses —pues si bien todos correspondemos a los dioses como ciertamente responsables de nuestros bienes, la ciudad a su vez aparece en la parte humana la mayor responsable por la consecución de los resultados— y después su evidente superioridad en dedicaciones y acciones de gracia. Estos signos de dignidad y grandeza son prueba de su piedad.

193 Sin embargo, pensó que no bastaba con tener agradecimiento a los dioses por lo que había sucedido y no buscar más y dormirse sobre los laureles, como su desconfiara de ella misma. Por el contrario, juzgando la situación presente como una puerta de acceso para el futuro, ella porfiaba consigo misma, decidiendo también con acierto lo oportuno para la ocasión, pues consideró justo hacer en un segundo momento lo que era segundo. Esto era partir

contra los que habían atacado primero y trasladarles ahora los temores y peligros[144]. Era especialmente digna de 194 admirarse la forma y disposición de esas acciones. Hay dos maneras de guerra: una, la de ataque, y otra, la de defensa; a la una no le acompaña la reputación de justa, y a la otra la necesidad le resta honra, por el hecho de estar separadas por naturaleza la voluntad y la necesidad[145]. Sin embargo, creo que es mejor el que hace lo justo por necesidad que el que comete una transgresión voluntariamente pero no es dueño de la situación. La vergüenza de la primera guerra cayó sobre los bárbaros, pero la respuesta debida vino de los helenos, de forma que se había vencido, pero no se añadió la pretensión de provecho. Lo que 195 se podría llamar tercer tipo de guerra, el de respuesta a los instigadores iniciales, con la libertad de los que comienzan y con la justicia de los que se defienden, es el que la ciudad planeó para mostrar a los bárbaros, en su favor y en el de los demás helenos, que no les era dado, cada vez que vinieran, convertir en héroes a los helenos y que no se habían comportado en esa forma por una obligada buena fortuna, sino porque pensaban que no era correcto agredir el primero. «Pero ahora, cuando la iniciativa se ha puesto de parte del justo, sabréis bien a quiénes habéis hostigado». Así yo sostengo que las acciones posteriores, 196 de forma no menos evidente que las primeras, fueron he-

---

[144] Se refiere a la organización de la Liaga Ático-Délica y las represalias iniciadas por ella contra los persas: TUCÍDIDES, I 96, 1; I 102 4; HERÓDOTO, VIII 143, 2; ARISTÓTELES, *Constitución de Atenas* XXIII 5; PLUTARCO, *Arist,* 25.

[145] Existía la idea de que las guerras ofensivas eran injustas (LISIAS, XXIX 37; PLATÓN, *Menéxeno,* 240d) y que toda dominación fruto de una acción bélica ofensiva era censurable (LISIAS, LVII 68; DIODORO SÍCULO XIII 30, 2).

chas por la ciudad como una demostración tanto en favor de la justicia como del auténtico valor, para no decir algo
197 impertinente. Además de esto consideró que la seguridad y salvación de los helenos no existiría si les custodiaba encerrándose en casa, y que si no hacía algo por ellos ni siquiera ellos lo harían en su propio favor. Pero si rechazaban a los bárbaros lo más lejos posible de la Hélade, pensaba que de esta manera tendrían todos la mejor y más segura paz. Calculaba correctamente y veía las cosas como eran. Pues en suma: verdaderamente están en paz sólo los que muestran que no necesitan vivir totalmente en paz [146].

198 Esta fue la reflexión de la ciudad, con todos los ingredientes de lo que uno pudiera calificar de más hermoso en la naturaleza humana. Con estas ideas, ¿qué se debe contar primero y qué después? Vencieron en la batalla de Mícala por no poca diferencia [147], exploraron las costas de Europa por si se había escondido alguno de los invasores, y expulsaron a unos de Estrimón, a otros de Sesto
199 y a otros de Bizancio [148]. Fueron a todas partes como para limpiar una impureza y echaron el ancla no menos veces que los que navegan por razones comerciales. Imitaron el comentado viaje de Triptólemo por el aire, en algo que él descuidó [149]. Pues si el uno benefició a todos en

[146] Es una idea muy vieja que aparece ya enunciada en distintos pasajes y obras desde Tucídides (I 120, 3-4; 124, 2); cf. Oliver, *The Civilizing...*, pág. 129.

[147] Herodoto, IX 96-101; Tucídides, I 89, 2; cf. Oliver, *The Civilizing...*, pág. 129.

[148] El pasaje tiene influencias de Platón, *Menéxeno*, 240B y 241D; cf. Beecke, *Die historischen Angaben...*, pág. 46. Los sucesos mencionados fueron narrados por Tucídides, I 89, 94, 98 y Diodoro Sículo, XI 37, 44, 60; cf. Oliver, *The Civilizing...*, pág. 129.

[149] Ver n. 32.

general, los otros se lanzaron a castigar a los que mere-
cían, ya que pensaban que también era beneficioso para
el linaje humano lo siguiente: someter a los castigos ade-
cuados a los violentos y a los atrevidos más de lo natural.
Tras esta decisión recorrieron al punto toda la costa de 200
Asia y remontaron los ríos navegables; apenas se tenía no-
ticias de ellos y ya se les veía. Se mostraron interpretando
una admirable danza de guerra con todas las armas. Ac-
tuaron de una forma tan reiterada y diligente, que los lace-
demonios que estuvieron presentes en sus primeras acciones
se marcharon después como no pudiendo seguir a hombres
alados [150]. Esto mismo pasó con los demás helenos: que 201
tras embarcarse también con ellos al principio se marcha-
ron mareados; pero con los procedentes de Asia, a los que
antes el rey había conducido contra ellos y la Hélade, se
bastaron suficientemente. Las obras del rey fueron para
ellos un principio contra el propio rey. Pues los puertos,
murallas, empalizadas, todos les recibieron, y llegaron a
ser suyas sus armas y sus naves. Nada dejaron ajeno a 202
su virtud, realizando batallas navales por igual contra feni-
cios, cilicios, chipriotas, y en el mar de los egipcios, y cap-
turando flotas enteras, pero de igual manera arrastrando
peligros en tierra por todo el imperio persa, destruyendo
y capturando en lugar de a un número de personas, a un
número de pueblos [151]. Pero incluso en un solo día se ob-
tuvo una doble victoria y la batalla naval se hizo semejante
a una terrestre. El único provecho para el rey fue que los
atenienses hicieron con sus victorias más famoso su impe-
rio y estos lugares. Eurimedonte es famoso no en último 203

---

[150] La retirada de Esparta de las acciones por mar es narrada aduciendo otras razones por Diodoro Sículo, XI 50.

[151] Diodoro Sículo, XI 60-1.

lugar gracias a ellos [152]. Mostraron que no es necesario cruzar un estrecho uniendo sus orillas con un puente de barcas atadas con cuerdas de lino, ni luchar contra las más elevadas montañas, como si fuera algo más digno, sino que hay que dominar en todas partes prevaleciendo en valentía y decisión, los mejores, creo, y más propios recursos. Pues estos rasgos son patrimonio exclusivo de los que los conservan por siempre, mientras que todos los otros permanecen, por así decirlo, como dones comunes de la fortuna, o si se quiere, de la virtud. Pues incluso los peores los tienen desde un principio, pero los mantienen adecuadamente los mejores hombres.

204 Tanto pusieron a prueba a todo el imperio, lo agitaron y llegaron los pertenecientes al imperio a ser despreciados, y la ciudad a que todos confiaran en ella, que se levantaron los libios cerca de Faro y se les unieron los egipcios en la revuelta. Por otra parte, el rey, aun aparentando con respecto a ellos ejercitar sus designios, perdió una parte no pequeña de Egipto, el Delta [153]. Antes lo había con-
205 quistado dos veces. Era la flota de trirremes de Atenas como dardos que caían del cielo. Sólo los atenienses entre los hombres que viven una organización ciudadana en común consideraron su tierra como ajena, y la ajena como no ajena a ellos, sino a los que la administraban con maldad. Llevaron vida de guardianes, pero no los de un campamento o de los que vigilan en un lugar fronterizo, sino que deben ser llamados guardianes de todo el territorio
206 helénico. No escogieron a los enemigos más débiles, sino a los más capaces de resistir, persuadidos a ello por dos motivos: primero, porque nada de lo más extremo, cuanto

[152] Diodoro Sículo, XI 61, 7; Plutarco, *Cimón,* 12, 3.

[153] Tucídides, I 104, 109 ss.

procedía de la decisión y preparación de los bárbaros, había quedado a los griegos por sufrir, por lo que era necesario corresponder de forma adecuada, y después por la seguridad futura para la Hélade, hasta que el rey supiera que oponerse a la ciudad era como si combatiera un fuego que avanzaba incontenible alimentando su combustible. Nada hubo que no sufriera, sino que pagó su destrucción con sus recursos y percibió que tenía el territorio como un muro elevado contra su propia salvación.

Y avanzó el rey al considerar que la tercera posibilidad 207
era mejor que la primera, o más necesaria. Pues al principio ansió conseguir la Hélade y el resto de Europa, pero percibió que deseaba lo imposible. Lo segundo fue conservar el imperio que ya tenía, pero ni siquiera esto permitió la
ciudad. Valoró su salvación más que su honra y retrocedió 208
ante la ciudad por tierra y por mar, hasta el extremo de no dejar la distancia de la popa, según se dice, ni de retroceder un paso, sino que entregó toda la parte costera de la región, miles de hectáreas de Asia, en total no menos de un imperio grande [154]. De forma que no sólo fueron liberadas las islas y los helenos de diversas procedencias que en ellas había, sino que incluso los que habitaban su territorio estaban más lejos de su poder e imperio que los que anteriormente habitaban en la antigua Hélade, pues
antes de esto controlaba la región hasta el Peneo. Pero 209
dejé de mencionar lo admirable, pretendiendo decir algo admirable. Ciertamente, ocupó todo hasta el Ática hasta que encontró a los hombres del Ática en el mar. Traspasó incluso el ombligo de la tierra y de la Hélade, Delfos. Pero a partir de las luchas y expediciones de la ciudad retroce-

[154] Alude a la Paz de Calias (448 a. C.). Ver también los parágrafos 209 y 274 del *Panatenaico;* cf. Behr, *Aristides...*, pág. 159.

dió tanto, que estuvo de acuerdo en no superar los dos límites, por el Sur las islas Quelidóneas y por el Norte las Ciáneas, y separarse del mar 500 estadios [155]. De manera que este círculo estuvo en el lugar de una corona sobre la cabeza de los helenos y fue la custodia del rey desde su propio territorio.

La guerra en favor de los helenos

210 La ciudad que hizo tal guerra contra los bárbaros en su territorio y en el de ellos hizo, a su vez, tal paz, mostrando por ambos casos que no marchó contra ellos persiguiendo riquezas o por mor de ganancias, sino para cazar una sola cosa: una sólida
211 libertad para los helenos de los bárbaros. ¿Qué colofón más hermoso de la paz o de guerra se podría poner respecto a helenos o bárbaros que éste, con el que entonces culminó la ciudad sus hazañas?

212 Tantas y tales cosas realizó no obstante la oposición de muchos helenos y como si todos tiraran en sentido opuesto. Así, se abstuvieron del proyecto los lacedemonios [156], los beocios pelearon en contra [157], batallaron en el bando contrario en el mar los eginetas, a quienes sólo les impidió ser la primera flota la ciudad que les venció con diferencia [158]. Además de esto porque los corintios estaban fuera de sí por los de Mégara y luchaban por tierra y mar [159], los de Epidauro [160] y Sición se hallaban en Corinto [161],

---

[155] Sobre los límites marcados en la Paz de Calias cf. Diodoro Sículo, XII 4, 5; Plutarco, *Cimón*, 13; Licurgo, *Contra Leócrates*, 73; Demóstenes, XIX 273.

[156] Tucídides, I 92; cf. Oliver, *The Civilizing...*, pág. 131.

[157] Tucídides, I 108, 2-3.

[158] Tucídides, I 105, 2.

[159] Tucídides, I 103, 4.

[160] Tucídides, I 105, 1.

[161] Tucídides, I 108, 4.

los de Naxos [162], Tasos [163], Caristios maquinaron contra la alianza [164], pedían su ayuda los de Focea y de nuevo los de Lacedemonia [165]. Así tuvo lugar una admirable concatenación de sucesos por toda la Hélade. De tal manera que, aunque bastara con solo esto y sólo tuviéramos para contar estas acciones relacionadas con los helenos acaecidas entonces y no se pudieran agregar las hazañas de las guerras médicas, habría materia suficiente para ser narrada durante años. Por ello y de forma distinguida es justo 213
congratularse con la ciudad no sólo por su fuerza, sino también por su magnanimidad. ¿Qué cantidad de magnanimidad es necesaria atribuir al hecho de que no sólo no dejara de lado el cuidado de los helenos, sino que incluso luchara por el bien común contra el rey por toda la tierra y el mar, aun estando los helenos en lucha y rivalidad con ella? Ello además del hecho de que estuviera repartida en tantas actividades y que las acometiera todas como de una en una y que ofreciera la ocasión de admirar el arrojo de su decisión y al mismo tiempo la extrema grandeza de su preparación. Resolvió los asuntos relativos a los bárbaros como si no tuviera otra cosa que hacer y los helenos que la turbaban no fueron capaces de aprovechar la situación, sino que les respondió de forma que se podrían contar sus hazañas en grupos de cinco o más como otras pequeñeces contadas al por mayor.

Vencieron en batalla naval a los peloponesios en Cecri- 214
falia, vencieron a los eginetas ante Egina y de nuevo a

[162] TUCÍDIDES, I 98, 4.
[163] TUCÍDIDES, I 100 ss.
[164] TUCÍDIDES, I 98, 3.
[165] TUCÍDIDES, I 102, 1.

los peloponesios[166]. Levantaron para los de Mégara murallas que llegaban al mar y custodió al mismo tiempo su libertad y territorio[167]. Venció a los corintios por defender a los de Mégara y antes de pasar doce días venció otra vez a los que les había hurtado arteramente el trofeo.
215 Y ciertamente estos sucesos no son importantes, pero se contarán, aunque tenga prisa. La agregación de un nuevo suceso probará todo lo demás. Estaban fuera todas las fuerzas de la ciudad, parte peleando en favor de los egipcios, casi más naves que las que tuvieron alguna vez todos los helenos juntos, parte asediaba Egina, cosa que animó más a los adversarios a atacar Mégara: pensaban que estaban libres de los atenienses para emprender la acción. Pues aunque venciera después, ella tendría que abandonar el otro asedio, el de Egina, ya que no podían venir de otra parte.
216 Sin embargo, ellos tanto se rieron menospreciando el ardid, que los de Egina no se alteraron más que los que estaban en Egipto sin saber nada. Por el contrario, los restantes en edad no militar, los más ancianos y los más jóvenes, fueron en ayuda de Mégara y en dos batallas sucesivas se mostraron superiores a corintios y peloponesios en la flor de su edad. De forma que éstos cedieron ya claramente y nada pudieron decir después, ni siquiera que se les había
217 hecho esto injustamente. A mí me parece que esto segundo fue resuelto por la licencia y benevolencia de algún dios para con la ciudad, como en un drama. Si se hubiera marchado tras haber sido derrotados una sola vez, habrían tenido para después un fácil pretexto, pero el hecho de que al ser reprendidos por los suyos después de reprendidos volvieran de nuevo, y tras poner enfrente un trofeo sufrie-

---

166 Tucídides, I 105.

167 Tucídides, I 103, 4.

ran una derrota mayor que la primera, todo ello les hizo corroborar la victoria para que la acción de ahora y de antes no pareciera que debía ser atribuida más a la fortuna que a razones de superioridad. No lo intentaron por tercera vez, aunque ellos forzaron a los contendientes en el Istmo.

¿Sólo podemos decir esto de estos hombres? Ciertamente 218
les privaríamos de muchas hazañas. Ellos navegaron alrededor del Peloponeso, pero no, para decirlo sencillamente, en exploraciones marinas, sino de forma que controlaron los lugares estratégicos del territorio y vencieron general tras general a los oponentes con facilidad [168]. Cruzaron el mar hacia el territorio opuesto, cediendo todo el que se encontraba con ellos. Cuando los lacedemonios atacaron 219
a los focios, la ciudad por una parte bloqueó el golfo de Crisa, mientras por otra marchó contra sus fronteras. Además estaban en Geranía luchando en favor de Mégara, de manera que los lacedemonios no sabían qué hacer sino que situados en Beocia desconocían en que dirección escapar. Así llegó a rodearles la ciudad [169]. Finalmente se lanzaron 220
unos contra otros en la ciudad beocia de Tanagra, viniendo a ser los hombres de ambos mandos dignos de su atrevimiento; los lacedemonios parecieron ser superiores sólo en esta ocasión [170]. ¿Cómo lo diría de forma adecuada? Pues no me atrevo a decir que porque no perecieron. Los ate-

---

[168] Tucídides, I 108.

[169] La campaña de Tanagra es narrada por Tucídides, I 107, 2-108; Diodoro Sículo, XI 79, 4-8; Plutarco, *Cimón* XVII 4-9; Pausanias, I 29, 6-9; cf. Gomme, *A Historical Commentary...*, vol. I, págs. 313 y sigs.

[170] Según Tucídides (I 108, 1) vencieron los lacedemonios y sus aliados; sin embargo, según tradición ateniense posterior el resultado fue dudoso; cf. Gomme, *A Historical Commentary...*, págs. 315 y sigs. E. Arístides obviamente intentó restar importancia a la victoria espartana.

nienses, en efecto, tenían el propósito de cerrar el paso, y los lacedemonios de llegar salvos a casa. Sólo en lo que hace a esta acción se corre el peligro de que su fuga sea tenida como signo de victoria, puesto que los acontecimientos siguientes al punto mostraron su superioridad en la batalla y en todo, sin contar muchos hechos anteriores. Tres fueron los testigos de la victoria ateniense: los atenienses,
221 los lacedemonios y los beocios. Los lacedemonios quedaron contentos con retirarse, los atenienses avanzaron pisando los talones a la batalla, los beocios no se opusieron, sino que tras ser vencidos en Enófita se sometieron, y con ellos los focios y locros en una sola batalla [171]. Y la ciudad impuso el castigo a éstos por haberse unido a los bárbaros en medio del peligro general para la Hélade [172].

222 Es justo hablar de otro asunto y pregonarlo con fuerza y mostrarlo para que aun desde lejos se sepa de quiénes se trata. Pues como tras haber tenido lugar un terremoto y levantados los periecos, que vivían en torno a los lacedemonios, y alterados todos los asuntos del Peloponeso realmente como por un seísmo, no se habían los lacedemonios aprestado a llamarle y ya el pueblo ateniense estaba presente en pie de guerra, confiado en su valor y preocupado por aquello como si se tratara de su propia seguridad [173]. Ello disipó los temores presentes en Lacedemonia y dispu-
223 so más tarde el castigo de los periecos. Por tanto, en modo alguno es más importante indagar las hazañas y actos de arrojo de la ciudad que indagar la índole de estos hechos, que informa de manera más precisa que un trofeo sobre los que los han ejecutado.

---

171 Tucídides, I 108, 2-3.

172 Heródoto, IX 17; VII 132.

173 Tucídides, I 102; Plutarco, *Cimón*, 165.

La expedición en favor de los milesios [174], las batallas 224
navales en Samos, la defección castigada de los eubeos [175] y otras muchas cosas pueden dejarse de lado.

Finalmente tras vencer a todos hizo la paz, que es 225
digna de ser recordada [176]. Pues no la concluyó con los helenos de la misma forma que con los bárbaros, sino que la cambió sustancialmente. Pues a éstos les arrebató todo el territorio junto a la costa y el mar dentro de los límites que dije, y sin embargo devolvió a los griegos todo aquello de lo que se había apoderado durante la guerra: Mégara, Trecén, Pegas y toda la Acaya. Con lo cual es manifiesto que acordó la paz cuando dominaba. Pues no tomó nada a cambio, sino que aportó un mismo indicio de dos cosas: de su superioridad en la guerra y de su natural disposición benéfica. Pues consideraba que era necesario luchar contra los bárbaros hasta el límite de sus fuerzas, pero contra
los helenos hasta alcanzar la superioridad. Llevando a 226
cabo una lucha así contra los bárbaros y así contra los helenos, acordó la paz correspondiente con aquéllos y con éstos, llegando a ser superior a ambos a la vez y por sepa-
rado. Ella la única entre todas las ciudades a fuerza de 227
pasar en solitario los peligros dio ayuda en conjunto a todo el linaje heleno, ella sola a causa de las buenas acciones para con todos adquirió la hegemonía y cambió la norma. Pues no adquirió la hegemonía por esclavizar las ciudades, sino por liberarlas, de forma que estos tiempos aportaron el beneficio de la libertad para los helenos y a la vez para la ciudad el beneficio de la hegemonía. Pues sólo ellos go-

[174] Tucídides, I 115, 2-117; Plutarco, *Pericles*, 24-27.

[175] Tucídides, I 114.

[176] Se refiere a la llamada «Paz de los 30 Años» (446-5 a. C.); cf. Tucídides, I 115, 1; Diodoro Sículo, XII 7; Plutarco, *Pericles*, 24; Pausanias, V 23, 4.

bernaron sobre quienes les aceptaban de grado y sólo este pueblo, como el único escogido para gobernar, venció de todas las maneras: por una parte, obligando a los bárbaros por las armas y, por otra, no convenciendo a los de su misma raza, sino siendo persuadido por ellos para que gobernara, teniendo el imperio como signo de la justicia y no de la injusticia. Si es necesario hablar de forma matizada, ella sola gobernó sobre todos los bárbaros con la oposición de éstos y sobre los helenos con su aquiesciencia.

La guerra del Peloponeso

228 De esta manera fueron bien las cosas durante algún tiempo, hubo paz y las ciudades disfrutaron de la felicidad existente. Y participaron entonces los helenos y la ciudad de la fortuna común de los hombres que todo lo mueve, pues aquellos no agradecieron por siempre los beneficios recibidos, sino que sintieron envidia por la superioridad de sus obras. Así, ella luchó contra éstos por los que había sufrido todo, probando de dos maneras que lo hacía a su pesar: por considerar que las tensiones debían refrenarse al principio y que era necesario dirimir las diferencias con la razón; y por pelear forzada. Cuando venció, no buscó más, sino que puso en libertad a los que habían luchado con ella por la hegemonía, y no con menos placer les sacó de la cárcel que les puso
229 en ella al principio tras la victoria. ¿Qué se podría decir de lo que sigue? Me avergüenzo por dejar de lado la batalla naval de Naupacto [177], en la que vencieron por no poco margen y quedaron por encima en no corta medida, sino como quien encuentra un tesoro en su navegación. Lo mismo sucede con la otra victoria en Tracia [178] y con cómo

[177] Tucídides, II 83-92.
[178] Tucídides, II 70.

liberaron a Corcira [179] y a los Ambracia [180], hazañas las más notables de los griegos durante aquel tiempo realizadas por virtud y no por provecho y con las de Pilo [181], batalla naval desde tierra y combate terrestre después una vez en la isla, y antes de terminar esto, con los otros lacedemonios traídos desde Citera [182] y las otras victorias sobre los corintios [183] y muchas otras cosas dignas de contar y admirar. Pero el tiempo no da más de sí, sino que me 230
parece que detenerlo supera toda fortuna. Pero además, como dijimos, no hemos escogido una tarea de mera historia al narrar lo hecho por la ciudad, pues el discurso se extendería hasta la próxima fiesta quinquenal, sino narrar los hechos más conocidos durante las guerras, y sin dejar de lado, en la medida de lo posible, las virtudes que tiene la ciudad. Esto no sería posible si tratamos cada cosa en todos sus detalles, sino si no dejamos de lado ninguna forma de elogio.

Cuando pareció al demon que esto no bastaba para la 231
Hélade, que todavía las ciudades debían ser sometidas por tierra y por mar y que, por una parte, vendrían enemigos del exterior, y que, por otra, zarparían hacia él para su desgracia, ¿qué heleno o bárbaro hay que pudiera decir de los otros lo mismo que de los hombres de esta ciudad? Pues se les ocurrió echarse al mar en favor de la libertad 232
de los Leontinos [184], les pareció bien sufrir peligros en fa-

---

[179] Tucídides, III 69 ss.

[180] Tucídides, III 105-114.

[181] Tucídides, IV 8-14; IV 29-40.

[182] Tucídides, IV 53 ss.

[183] Tucídides, IV 42-5.

[184] Tucídides, III 86, 88, 90, 115; IV 58-65. La tradición retórica en Esquines, 2, 76 y Platón, *Menéxeno,* 243A.

vor de los de Egesta [185], pensaron además en marchar contra los cartagineses en respuesta de lo que aquellos antes hicieron a los helenos de Sicilia [186] y equiparon trirremes y naves de carga, como si las derrocharan desde toda la
233 Hélade [187]. Es justo sorprenderse menos por las batallas de a pie o a caballo, por su costumbre de vencer siempre y poseer la ciudad como un privilegio y la posición de vencedor en la mayoría de las situaciones [188]. Es más justo sorprenderse cuando se enfrentó a la situación sin ceder en nada, aunque carecía de hoplitas y hombres a caballo, a los que ni en número ni virtud era posible hallarlos iguales [189]; más aún, puesto que había trasladado tantas naves, armas, instrumentos, ingenios, aliados y, por así decirlo, todo recurso, como si entonces toda Sicilia estuviera siendo colonizada, vaciándose la Acrópolis de casi 10.000 talentos [190], mientras realizaban sus incursiones los lacedemonios, beocios y demás, pero no desde el Peloponeso, sino desde la mitad del Ática, desde Decelía [191], puesto que habían huido allí también esclavos en número que parecía ser no inferior a la suma de todo un pueblo, dando además garantías a todos los que quisieran huir, cuando la guerra estaba así para la ciudad, mostraron tal excedente de constancia a la vez que de fuerza y pundonor, que enviaron otra expedición semejante a la primera y a generales émulos de los primeros y pensaron en sitiar allí

---

[185] Tucídides, VI 6-19; Andócides 3, 30.

[186] Tucídides, VI 15, 2,

[187] La organización, fuerzas y composición de la expedición a Sicilia, en Tucídides, VI 22, 25, 30, 31, 32, 43, 44, 69, 94, 97; VII 4, 42, 57.

[188] Tucídides, VI 67-70, 94, 97, 98, 100, 101-103; VII 5, 11.

[189] Tucídides, VII 6-8, 11-15.

[190] Tucídides, II, 13; III 19.

[191] Tucídides, VII 18, 19, 27, 28.

a los lacedemonios, junto con sus aliados [192]. ¿Con qué espíritu humano es posible comparar estas cosas y qué buena fortuna se puede admirar más?

Aunque le sobrevino este gran infortunio —no la callaré, sino que a mi parecer esta circunstancia mostró a la ciudad todavía más importante—, se manifestó en los demás sucesos de la misma forma que si hubiera tomado toda Sicilia. Pues no se parecía a una ciudad privada de su fuerza, sino a una que la hubiera recién aumentado. Incluso la buena disposición de sus costumbres, la prudencia y orden de su género de vida, que habían escogido para no consentir en algo vergonzoso, nadie podría describirlo de forma adecuada. Cuando los sitiaron todos los helenos y por primera vez concibieron esperanzas sus enemigos, y fueron estimulados por la fortuna y atacaron los de Sicilia, y se alteraron casi todas las alianzas y todas las islas y ciudades del continente y, por así decirlo, todos los enemigos se alzaron y la rodearon por todas partes, y además se añadió una inesperada insensatez, la de llamar al rey contra la ciudad por cuyas actuaciones se habían librado de él, y éste se unió de muy buen grado, y contribuyó a la guerra con soldados, naves y oro [193], y ningún lugar de la tierra o el mar dejó de ofrecer una base de operaciones para la guerra, no había nadie que no esperara, viendo las cosas así desde fuera, la toma por asalto entonces de la ciudad, estando en una guerra común contra los bárbaros y helenos. Pero ellos cambiaron la cosa de tal manera que todo esto resultó a su favor, o como si maniobraran los enemigos en su provecho, y no contra ellos.

234 (margin, beside "Aunque le sobrevino...") · 235 (margin, beside "de forma adecuada. Cuando los sitiaron...")

[192] Tucídides, VII 16, 20, 42.

[193] Tucídides, VIII 5, 15-59; Platón, *Menéxeno*, 243 B-C; Demóstenes 9, 47; Diodoro Sículo, XIII 36 ss.

236 Lo más notable de todo es que, cuando se alteró la constitución y algunos de los de la propia ciudad fueron auxiliados, sin que tuvieran ningún lugar para ir excepto Samos, igual que Salamina en las guerras médicas, llegando a la misma situación aunque por razones distintas [194] que los de entonces, después de abandonar la ciudad con la mayor parte de sus habitantes, primero resolvieron los asuntos domésticos, después vencieron a los extranjeros y repartieron por el Helesponto sus victorias, persiguiendo a los enemigos en todas las direcciones, más como si estuvieran haciendo maniobras entre ellos mismos que batallas navales con quienes se encontraban. Ya se ha dicho esto, y me doy cuenta que ha sido tratado antes por otro [195].

237 Finalmente en Cícico [196], cuando se enfrentaron a la vez con los lacedemonios, con los demás de la Hélade, con los bárbaros de Asia y Farnabazo, apresaron todas las naves cuantas no fueron destruidas. Cuando Farnabazo intentó enmendar la mala situación e introdujo además la caballería, los atenienses, peleando unos con la caballería desde el suelo, y otros desde las naves, lo sometieron todo por igual, a la flota, a la caballería, a los arqueros de Sicilia, a los del Peloponeso, a los recursos del rey, a las esperanzas de los lacedemonios. Y los enemigos se encontraron con una guerra carente de sentido y que todo se había perdido como en un auténtico naufragio. De forma que la ciudad, tan abrumada por la revuelta, no pensó en este momento ni en la palabra paz, pero los otros, aun comen-

---

[194] Tucídides, VIII 21, 48, 66, 72-77; Demóstenes, 20, 48; Aristóteles, *Constitución de los Atenienses,* 29, 1; 33, 1-34, 1; Plutarco, *Alcibiades,* 25-27.

[195] Diodoro Sículo, XIII 39, 40, 45-7.

[196] Diodoro Sículo, XVI 49-53; Jenofonte, *Helénicas* I 6, 1-27.

zando con tantas ventajas, al ser batidos, inmediatamente buscaron refugio en la paz.

Y siempre he censurado a los que hacen reproches a 238
la ciudad de los lacedemonios y consideran que hacen esto en vuestro favor, pues son odiosos para aquéllos, pero no os honran como creen. En efecto, si es adecuado que yo diga algo paradójico, me parece que hacen lo contrario de lo que pretenden. Pues ensalzan más a aquellos que a la ciudad que encomian, y creo que reciben más agradecimiento de aquellos por sus críticas que de vosotros por sus elogios. Pues éstos no se perjudican porque escuchen ser llamados segundos con respecto a la ciudad. Por el contrario, no os honran porque os muestran mejores, sino que por el hecho de comparar parece que no os conocen. De tal manera que no es inverosímil que vosotros lo tengáis por menos grato que los lacedemonios, cada vez que se contiende sobre estas cosas. Sólo después que me hallo en esta 239
parte del discurso en la que hay que tratar las relaciones entre las ciudades, es necesario quizá asumir este riesgo, para que no sólo mostremos en cuánto es superior la ciudad en tiempo de guerra, sino también en todas las demás circunstancias. Pues aparecerá que los lacedemonios no 240
soportan verse privados de 300 hombres [197], sino que cedieron al punto, lo cual significa más gloria para la ciudad que vencer en una batalla. Pues en aquella ocasión resultó ser superior a sus oponentes, en circunstancias en que los demás casi desfallecieron, como en los juegos cuando todos se retiran. Sin embargo ella, tras sufrir desgracia semejante en Sicilia, no sólo no se amedrentó, ni buscó de grado la salida fácil de la paz, sino que se comportó con los

---

[197] Se refiere al suceso de Esfacteria (Tucídides, IV 38) que indujo, entre otras razones, a los lacedemonios a buscar la paz.

enemigos de forma que éstos hubieran visto con buenos ojos que alguien hubiera podido persuadir de la paz a la
241 ciudad. Éstos, cuando escucharon el sitio de Conón en Mitilene, no se sorprendieron, sino zarpando hacia las Arginusas con tantas naves que uno no lo creería [198], aun siendo menos que los adversarios, se dispusieron frente a toda la flota enemiga, como si algún otro les proveyera continuamente de trirremes, como poniendo a prueba a carios
242 y no a sus propios cuerpos [199]. Y no se preocuparon de los adversarios ni de la reputación de Calicrátide [200], ni de que ocuparan las islas, ni de que les era ajena, por así decirlo, la racha de suerte. No fueron derrotados por la tormenta, ni tuvieron en tanto cuánto quedaba de guerra, sino como si les bastara con mirar al mar, derrotaron a los lacedemonios, dominaron a todos los peloponesios, apresaron unas trirremes, hundieron otras, luchando contra los
243 rayos y los enemigos. Tal cambio dieron a la situación de asedio. Pero lo más importante fue que salvaron a un hombre quien por sí solo bastó para después deshacer la hegemonía de los lacedemonios [201]. Pero ellos, como si hubiesen sido todos derrotados por mar, pidieron de nuevo la paz. Así, no sólo la ciudad estaba habituada a vencer a sus contendientes en las batallas, sino que incluso asustaba a los demás y vencía en todas las circunstancias.

244 En efecto, aparecerá que alcanzó mayores victorias que las en aquel tiempo alcanzadas y que soportó las desgra-

---

[198] JENOFONTE, *Helénicas* I 6, 24-34.

[199] Parece que se refiere al barato precio de los esclavos carios; cf. BEHR, *Aristides...*, pág. 182.

[200] El jefe de la flota espartana que sustituyó en el mando a Lisandro y que halló la muerte en la batalla de las Arginusas (JENOFONTE, *Helénicas* I 6, 1 ss.).

[201] Conón.

cias de forma que casi se admiraría más de la ciudad su buena disposición en las dificultades que las hazañas de los que la vencieron, de forma que se me ocurre también decir lo siguiente: que se mantuvo venciendo en los momentos de prosperidad no menos que en los de infortunio, y que nadie soportó igual la mala fortuna. Hay dos 245
signos indiscutibles de su victoria en los asuntos que tuvo éxito, con respecto a sus oponentes en el sistema político, sin contar lo que hicieron: lo que hizo ella por su cuenta sobresalió por encima de lo que fue hecho por las otras una a una, hasta el punto que no se puede desconocer; en las acciones conjuntas todas a la vez fueron inferiores. En las circunstancias adversas llegó a ser superior a sus 246
vencedores. Pues los unos se mostraron cediendo ante la fortuna, y la otra plantándole cara. Obtuvo ambos triun- 247
fos por no poco y venció a las ciudades por igual en lo que tuvo éxito y en lo que no. Ella dominó a pueblos y 248
ciudades, pero ninguno a ella, a no ser con muchos aliados. Ella se vio forzada a luchar contra todos a la vez, los que la atacaban, los revoltosos. Pero los más de sus contrarios sólo se opusieron a una parte de ella, y pocos o ninguno experimentó el conjunto de su poder. De forma que la ciudad de los atenienses venció muchas veces a muchos, pero ella permaneció la misma e invicta. Lo más 249
importante de todo es que nadie la dominó, pues ninguno subyugó sus proyectos, sino que todos sus fracasos fueron infortunios militares, pero ella sometió con sus hechos los proyectos de los contrarios, forzando con su actuación que a Jerjes le pareciera deseable huir, doblegando a los lacedemonios no menos a los que escuchaban que a los que de ellos estaban en las batallas y sufrían derrotas. Habrá 250
que reconocer que lo de estas ciudades no es igual ni semejante ni por la magnitud de sus obras ni por su arrojo,

ni por ninguna de sus demás cosas. Pues los lacedemonios en Leuctra no soportaron el infortunio, sino que le sobrevino a su imperio como a un hombre la muerte [202]. Pues desdeñaron hacer la paz con los tebanos, considerando que ceder ante la ciudad de los atenienses era la única desgracia honrosa, y mezclados con los demás peloponesios no podían salvar a otros, sino que más bien ellos mismos ne-
251 cesitaban de otros para salvarse. Pero lo más importante: la ciudad les ayudó a no ser aniquilados de una vez como por el embate de un huracán o tornado.

252 La ciudad, tras haber sido engañada en la batalla naval en el Helesponto, privada de las naves y murallas, y después de esto teniendo ella misma una revuelta al tiempo que actuaban los lacedemonios de forma sin medida, quitó a éstos el poder del mar por un solo hombre [203], y se ocupó de los asuntos helenos como cuando salió de las guerras
253 médicas. Pero no solo llevó mejor las derrotas de las guerras que otros los éxitos, sino que trató las dificultades domésticas de forma que han sido un hito de prudencia para todos los hombres, y ninguno después pudo encontrar nada mejor que lo hecho por ellos. Lo mostró en el cambio de constitución durante los Cuatrocientos [204], que deshizo sin votación, y en la guerra contra los Treinta, y contra nadie más, después de terminar con éstos [205].
254 Ningún hombre aportó signos más claros de prudencia y

---

[202] Supuso el final de la hegemonía espartana. Sobre la batalla de Leuctra (368 a. C.) cf. JENOFONTE, *Helénicas* VI 4, 4-15; DIODORO SÍCULO, XV 55 ss.; PLUTARCO, *Pelópidas,* 20-3.

[203] Cf. n. 201.

[204] TUCÍDIDES, VIII 47-98; ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses,* 29-33.

[205] JENOFONTE, *Helénicas* II 4, 43.

arrojo que los que, aun siendo poco más de cincuenta, propusieron, siendo los primeros en decidir estas cosas, arriesgarse a la vez en contra del poder por tierra y mar de los lacedemonios y en contra de los que estaban en la ciudad [206]. Pues creían que era necesario vivir en libertad o no contemplar el sol, que sería testigo de su vileza. Después que lucharon contra ellos desde la ciudad, se 255
opusieron a los lacedemonios, tomaron el Pireo, se convirtieron para los hombres en paradigma de esperanza en tiempos difíciles, el pueblo ya se reunió dispuesto para la acción y casi para la paz, como si cada una de las partes estuviera peleando en favor las unas de las otras y no de sí mismas, de forma que no era posible distinguir si era propio de los enemigos maldecir la revuelta o de los bien intencionados elogiarla para la ciudad, solventada de esa manera. Ciertamente, enfermó por la naturaleza común a todos los hombres, se curó gracias a ella misma, de forma 256
que le aportó más admiración que desgracia. Quiero todavía hablar en favor de estos hombres, porque aventajaron en valentía no sólo a los lacedemonios, sino incluso casi a aquellos sus antepasados en el Maratón. Los unos, aun siendo mucho menos que los contrarios, tuvieron confianza al estar en un conjunto de una tropa; pero los otros, siendo pocos más en número que los tiranos a los que combatían, tomaron File [207]. Los unos en una ciudad próspera dominaron a extranjeros y bárbaros, los otros en la des-

[206] Jenofonte, *Helénicas* II 4, 2; Plutarco, *De Gloria Ath.* 345D; Pausanias, I 29, 3. Todos estos autores dan cifras diferentes (60 ó 70) del número de participantes en la acción.

[207] File era un lugar fortificado en el camino entre Tebas y Atenas, que fue ocupado por Trasibulo y sus partidarios; cf. Jenofonte, *Helénicas* II 4, 1 ss.

gracia de Atenas a los lacedemonios que dominaban a los
257 helenos y a los propios de su ciudad. Vencieron imponiéndose a los enemigos por su buen ánimo y a los propios por su benignidad. Por medio de ambas cosas, de valentía en la lucha y de la necesaria ponderación después de sus hazañas, ellos hicieron recobrarse a la ciudad de forma que, si alguno quisiera no narrarlo todo, podría ocultar la desgracia acaecida durante la guerra. Tal fue la manera en que se propusieron y lograron que sus hechos posteriores
258 estuvieran en consonancia con los precedentes. ¿Pero en qué medida se ha de pensar que era superior ésta, que derrotó a los lacedemonios cuando había sido privada de todo?

259 Esto que sigue no es menos digno de contar y respetar que cualquiera de sus acciones, pues cuando reclamaron los lacedemonios lo que habían prestado a los Treinta contra el pueblo, una vez que se reconciliaron, el pueblo lo pagó, para que con los hechos se confirmaran los acuer-
260 dos [208]. Ciertamente no podríamos referir los asuntos internos de los lacedemonios, pues los ocultaban. Sin embargo la ciudad, además de arreglar sus asuntos con muchos
261 testigos, también estableció un modelo para otros. Después, tanto de palabra como de obra, curó al enfermo pueblo argivo, pues cambió su situación tras enviarles una emba-
262 jada que les recordó los asuntos de Atenas. Ciertamente sólo ellos se han mostrado gobernando por igual sus cosas y las comunes de los otros helenos. Pues no solo consideraron *que debían salvar a los* helenos de los enemigos, sino incluso que debían reconciliar a los que estaban aquejados de algún mal en su propia ciudad. Y se les veía pendientes de los enemigos de fuera y dispuestos por encima de lo

[208] DEMÓSTENES, *Contra Leptines,* 11-12.

esperable con respecto a las discordias internas. El hecho 263
de que los que vinieron de otra parte y con mucha posterioridad con respecto a quienes eran autóctonos y más antiguos, no acogieron a nadie, mientras la ciudad enseñaba esto a otros; y que aquellos no se preocuparan de ninguna otra cosa excepto de lo relativo a la guerra, mientras que la ciudad vencía más para los otros que para ella misma, muestra que no es igual no sólo en relación a esto, sino que incluso en los mismos asuntos y ocasiones de la guerra se manifiesta superior la ciudad tanto si le fueron bien las cosas como si no, como lo pone de manifiesto lo dicho, y será posible apreciar por lo que añadiremos.

Las guerras Helénicas

Siento yo con relación a los asuntos 264
de la ciudad lo que otros con relación a jóvenes en la flor de la edad. Siempre los hechos que se me presentan me parecen los más hermosos y me sitúo en esta perspectiva en el discurso.

Algún dios podría juzgar estos hechos adecuadamente, 265
pero yo, como prometí, proseguiré con lo más conocido de lo que resta, a partir de lo cual es posible colegir la determinación y vigor de la ciudad.

Emprendió en favor de los tebanos una guerra insólita 266
y admirable. Pues después, una vez que vosotros habíais quedado fuera, juzgando los lacedemonios lo restante un juego de niños, comenzaron a ejercer su tiranía sobre sus propios aliados y organizaron una expedición contra Tebas [209]. Dos cosas sorprendieron a los helenos: pues ni la ciudad había tenido aliados más animosos y poderosos contra Atenas no sólo al comienzo y mitad de la guerra, sino

[209] Año 395 a. C.; cf. Jenofonte, *Helénicas* III 5, 5 ss.; Demóstenes, XVIII 96.

267 incluso terminada, al final. No obstante, el pueblo no se congratuló por estos hechos, tampoco criticó su inoportunidad por no tener naves, ni murallas, sino que, como si fuera preciso que, adonde los lacedemonios se movieran, allí les plantaran cara, introduciendo a la ciudad de lleno en los peligros de la guerra, sin hacer memoria de sus desventuras, así después de ir a Haliarto contra Lisandro y
268 Pausanias libraron Beocia [210]. Y entonces Lisandro percibió con toda nitidez que no había vencido, como creía, a la ciudad de Atenas, sino que lo había soñado de forma semejante a como lo hacen los niños. Ella se recuperó inmediatamente de sus desgracias; pero él no administró por más tiempo los asuntos de los helenos, sino que quedó muerto igual que los otros.

269 No mucho después una sanción helénica y conveniente a la ciudad afectó a los corintios. Y también éstos se refugiaron en la ciudad. Si ella les hubiera causado algún mal, no se habría pensado a partir de lo sucedido que hubiera tenido un castigo adecuado. Pero ellos, lo mismo que con los tebanos, ayudaron a Corinto decidiendo lo mismo, co-
270 mo si fuera en favor de su propia casa [211]. Tras estallar una gran y continua guerra en Corinto y pasar peligro en muchas batallas, y hacerles unas murallas y custodiar la ciudad por todos los medios, añadieron lo que era más hermoso. Tras tener en sus manos el Acrocorinto y serles posible ocupar la ciudad cuando quisieran, no la tomaron, ni lo pretendieron, mostrando de hecho que peleaban como defensores, sin actuar en su beneficio.

---

[210] En Haliarto perdió la vida el general espartano Lisandro, quien no pudo contar con la ayuda del rey Pausanias que *llegó un día tarde*; cf. JENOFONTE, *Helénicas* III 5, 17-25; DIODORO SÍCULO, XIV 81, 1-3.

[211] JENOFONTE, *Helénicas* IV 4, 1-18; IV 5-6; IV 7, 1; DIODORO SÍCULO XIV 86; XIV 91, 2.

Finalmente pusieron a los lacedemonios en tal aprieto, 271
que de nuevo se refugiaron en el rey de los persas e hicieron con él la tan traída y llevada paz [212], cediendo a los helenos que vivían en Asia, algo por lo que yo no los acuso. Pero si alguien les preguntara si convinieron en esto voluntariamente o forzados, si dijeran que voluntariamente, sería obligado confesar que cometieron traición. ¿Y quién creería esto? Pero si dijeran que a su pesar y por necesidad, confesarían ser inferiores a la ciudad en todo. Pues si hubieran pensado lo que hacían, no habrían cometido voluntariamente tal vergüenza. De forma que con la única salida que les queda testimonian que la ciudad prevalecía en la guerra, y esto no es en poca medida.

Puesto que he recordado la paz, quiero volver sobre 272
ello por un poco. Siendo dos las situaciones por las que son juzgadas las ciudades, la guerra y la paz, y ambas se dieron entre los helenos en sus relaciones con los bárbaros, en la guerra la ciudad se distinguió tanto, que lo que realizó ella sola son las mayores hazañas. O si se da la primacía a los hechos posteriores, ella en tal medida superó a los que también participaron, como si hubiese combatido sola. Además de esto queda testimoniada en tres ocasiones 273
su superioridad. En efecto, en la primera parte de la guerra actuó sola; pero después, en la segunda, también arriesgándose en su enfrentamiento con el rey, consiguió los mayores galardones; a su vez, lo que sucedió al final fue exclusivamente de ella: las batallas navales de Chipre y Panfilia [213], las terrestres y la larga carrera. De forma que fue

[212] Se refiere a la llamada *Paz del Rey* (386 a. C.); JENOFONTE, *Helénicas* V 1, 31 y 35; DIODORO SÍCULO, XIV 110, 3; JUSTINO, VI 6, 1. ISÓCRATES da también la tradición retórica sobre el tema en *Panegírico,* 115, 120, 122, 128, 137, 176; *Panatenaico,* 59...

[213] Alude a la victoria en el río Euromedonte (Panfilia) y también a la victoria conseguida sobre la flota fenicia en Chipre (468 a. C.).

la primera y la única que venció a los bárbaros, y unida a otros venció por igual a sus aliados y adversarios. Y conti-
274 nuó sola. Pero ¡qué diferencia de una paz a otra! La de la ciudad ordenaba al rey y establecía que era necesario cumplir lo mandado [214], pues no le permitió navegar dentro de las islas Celidonias y Cianeas. Y «si estás engreído con tu caballería, no la guíes más hacia el mar, sino que», decía la paz, «distarás del mar la distancia de una jornada a caballo, y obedecerás por igual con respecto a los hele-
275 nos de la Hélade y a los que vivan en tu tierra.» La paz de la ciudad decía estas cosas, pero la otra disponía que los helenos que vivían en Asia obedecieran al rey y que éste hiciera lo que quisiera con ellos y añadía que impartie-
276 ra justicia sobre los demás. ¿Fue semejante en lo fundamental? ¿Fue poca la diferencia? ¿No fue más bien todo lo contrario?

277 Volvamos de nuevo a los helenos y al final de las guerras. La ciudad devolvió con la paz sin haberles hecho mal a los lacedemonios que había capturado [215], como si bastara con haber vencido en virtud. Pero los lacedemonios que estaban en el Helesponto, pues es adecuado hablar así, a los atenienses engañados que capturaron en la batalla naval los mataron inmediatamente [216], y no digo más, aunque tenía un ejemplo en su patria de cómo se comportó la ciudad con los desventurados. Sin embargo, ni aun así la imitaron, tanto distaban de poder ser mostra-

[214] Compara la «Paz de Calias» entre Atenas y Persia, con la «Paz del Rey» entre Esparta y Persia. Para toda la tradición retórica y fuentes de ambos tratados, cf. H. Bengtson, *Die Staatsverträge des Altertums,* vol. II, 2.ª ed., Munich, 1975, n.° 152 y 242.

[215] Platón, *Menéxeno,* 242cd.

[216] Se refiere a la batalla de Egospótamos (405 a. C.); cf. Jenofonte, *Helénicas* III 20-32.

dos como los primeros. Los unos consideraban que nada 278 era suficiente y llegaron incluso a la destrucción de las murallas, mientras que la ciudad, tras haber vencido en época anterior a todos los peloponesios, cuando recobró Eubea, no pasó más allá, sino que también le devolvió de grado lo que le había tomado en la guerra, Nisea, Trecén, Acaya, Pegas [217]. Me parece a mí que el asunto de los cautivos 279 y todo esto en su conjunto es un signo de doble virtud para la ciudad, y no, como se podría decir, sólo de filantropía. Yo creo que a cuantos les salen bien cosas semejantes sin esperanzas ni recursos se agarran a la buena fortuna, de la misma forma que no sueltan los cazadores incapaces la fiera cobrada inesperadamente, y si alguien pretendiera comprarla, no la valorarían ellos en su justo precio, sino que lo aumentarían añadiendo su debilidad. Esta, en cambio, pienso que siendo consciente de su superioridad en todo nunca fue mezquina, pues equiparaba lo que tenía con lo que no tenía. Por todo ello devolvieron a los enemigos lo suyo con más facilidad que éstos se lo reclamaban. Nadie podría decir que un lacedemonio tomara 280 la ciudad, ni siquiera todos por sí solos. Sin embargo, un solo hombre ateniense les arrebató el poder del mar, un solo hombre que actuaba como general del rey y de la ciudad a la vez, o mejor dicho, de los helenos [218]. Pues amuralló la ciudad sin defraudar al que en él confiaba, y liberó a los helenos, venciendo a los lacedemonios en una isla tras otra y en una ciudad tras otra. La ciudad, después 281 que venció a los bárbaros, sus enemigos naturales, adquirió el imperio del mar. Sin embargo los otros lo adquirieron después que la ciudad tuvo mala fortuna.

---

[217] Cf. n. 176.

[218] Conón.

282 Tras adquirir el imperio, éstos se ocuparon de tal manera de todos los asuntos, que al que administraba los tributos entre ellos lo llamaron los helenos «el justo» por esto, único entre los helenos merecedor de este título, sin ser necesario añadir una prueba redundante del calificativo, que la ciudad adquirió por su medio [219]. Pero los otros así trataron a los que se les habían entregado, que ellos de entre los hombres hicieron la defensa más brillante contra los cargos vertidos por algunos en ciertas ocasiones contra la ciudad. No fue por crueldad o por lo que diría alguno de los inclinados fácilmente a censurar, sino que no se desarrollaron sus naturalezas hasta el mismo nivel.
283 Los unos mantuvieron el imperio por más de 70 años, los otros vigilaron el imperio por tres olimpíadas [220]. Y ni sería así, si no lo hubieran adquirido por primera vez cuando se acercaba una de estas ocasiones.

284 Estas cosas son las que yo lamento en los que quieren comparar las dos ciudades. Quizá yo les parezca a algunos que hago algo extraño, por hacerles reproches y al mismo tiempo por venir a tratar los mismos temas, y haberlo di-
285 cho por lo mismo que afirmo que no se debe decir. No obstante, a partir de estos mismos temas se comprende mejor, que ni es maravilloso el agradecimiento que creen que reservan para la ciudad, ni se debe debatir de propósito estos asuntos. De forma que si alguien considera que no los he debido expresar, casi justo por este motivo los he

[219] Aristides, hijo de Lisímaco; él fue quien fijó en la constitución de la Liga Ático-Délica (477 a. C.) las cuotas de los distintos miembros a satisfacción de todos.

[220] Las fechas que parece tener en mente E. Aristides son para Atenas la constitución de la Liga Ático-Délica (478 a. C.) y el final de la Guerra del Peloponeso (404 a. C.) y para Esparta el final de dicha guerra y la batalla de Cnido (394 a. C.).

pronunciado. Además de esto los razonamientos han tenido 286
lugar sin maledicencia y por la necesidad surgida de improviso. No hubiese sido posible demostrar, de otra manera, lo que yo me había propuesto; de forma que a causa de esto mismo que evitaba, me vi forzado a hablar. Me parece que a los lacedemonios les ha pasado con relación a la ciudad lo que a Teucro con Ayante en Homero [221]. Pues aquel, afrontando peligros por los otros, se retiró hacia Ayante y se distinguió gracias a éste, pero de la misma manera fue postergado. También los lacedemonios, aun siendo los primeros entre los helenos y afrontando peligros en las necesidades, son niños al compararse con la ciudad.
He aquí la prueba. Lo más importante de lo que tienen 287
en su haber y han hecho es lo que han compartido con la ciudad. Fracasaron en lo que hicieron por su cuenta, mientras que lo que realizaron con la ciudad lo llevaron a buen término de la forma más reputada posible. Así sobresalieron por medio de la ciudad y de nuevo pasaron
desapercibidos. Con todo, yo he llegado a estos temas sin 288
proyectarlo, hasta el punto que quería que las victorias alcanzadas por la ciudad fueran sobre otros y no fuera nece-
sario añadir en muchas que sobre los lacedemonios. Pero 289
ahora los sucesos me conducen en esta dirección, de forma que no se trataron con intención de comparar, sino de no soslayar completamente los hechos. Pues también hay algunos que no he tratado. Pero es necesario, según me parece, no tomar cualquier camino.

Vencieron en Lequeo y destruyeron prácticamente todo 290
el campamento [222], tomaron las fortalezas en Corinto y expulsaron a los lacedemonios establecidos allí y destruye-

[221] *Ilíada* VIII 271-2.

[222] Jenofonte, *Helénicas* IV 5, 7.

291 ron las murallas [223]. Marcharon hacia Arcadia y llegaron hasta los límites de Laconia [224], encerraron a los que estaban en Fliunte [225] y consiguieron sobre los que salieron una victoria, así como después sobre los de Mantinea [226], y de nuevo en la llanura sobre los de Sición y los aliados.
292 Llegaron navegando hasta Bizancio, se hicieron con toda la zona de la Tracia [227], vencieron a los harmostas que quedaban y a las guarniciones que había en Metimna y Abidos [228]. Tal superioridad tenían que reconciliaron incluso a los reyes tracios [229].

293 Cuando sucedió aquella desgracia inesperada en Cadmea [230], sólo ellos entre los helenos marcharon contra los lacedemonios, cumplieron verdaderamente en justicia con los acuerdos de la vergonzosa paz [231] y con la honra de los helenos. ¿Qué más se debe decir sobre la ciudad además de estos dos puntos? Fueron los últimos en acordar la paz y no antes de saber que tendrían que luchar no sólo con los lacedemonios unidos con el rey Seutes [232], Dionisio [233] y los peloponesios, ya que para esto ya estaban dispuestos, sino también con sus propios aliados. De esta manera fueron entregados. Pero no se sometieron sin

[223] Jenofonte, *Helénicas* IV 5, 19.
[224] Jenofonte, *Helénicas* IV 4, 16.
[225] Jenofonte, *Helénicas* IV 4, 15.
[226] Jenofonte, *Helénicas* IV 4, 17.
[227] Jenofonte, *Helénicas* IV 8, 25-7.
[228] Jenofonte, *Helénicas* IV 8, 28-29.
[229] Jenofonte, *Helénicas* IV 26.
[230] Jenofonte, *Helénicas* V 2, 25-36; Diodoro Sículo, XV 20, 2; XV 23, 4; XV 25, 1.
[231] Se refiere de nuevo a la *Paz del Rey.*
[232] Rey tracio.
[233] Tirano de Siracusa (405-367 a. C.).

rechistar, sino que condenaron a los que les habían persuadido por creer que iba en contra de su naturaleza y tradición que en presencia de los trofeos cualquier heleno se aviniera a obedecer al rey. Pero cuando después, contravi- 294
niendo los términos de la paz, invadieron Tebas aquellos cuyo nombre evito mencionar en este momento, no sólo fueron los primeros helenos sino los únicos que abordaron el asunto, cogiéndolo como un golpe de suerte, y no mostraron una sola manera de hacer una buena acción, sino que no dejaron por hacer toda clase de buenas acciones, acogiendo a los refugiados y preparando con ellos las estrategias [234], anticipándoles lo que iba a suceder, como si fuera un argumento teatral que sucedía entre ellos, concediéndoles la exención de impuestos, la ciudadanía y la participación de todo, igual que a los exiliados de Corinto, Taso y Bizancio. Después, cuando se requirió el socorro de las armas, partiendo a la guerra prácticamente todos, como si fueran a participar en una procesión y no en peligros, imitando su anterior expedición, pero aventajándola por su determinación [235]. Pues entonces marcharon aun sin tener una alianza con los tebanos, puesto que en este tiempo habían sido abatidos por los tebanos las estelas con la alianza. Sin embargo, no tomaron en cuenta su locura en momento de necesidad, ni se irritaron más con los que pasaban peligros con razón que con los que atacaban sin ella. De esta manera, con estas nobles reflexiones pusieron 295
fin a la situación. Pues no vencieron por poco ni como para asustar sólo a los lacedemonios, sino que, tras expul-

[234] JENOFONTE, *Helénicas,* V 2, 31; V 4, 2; CORNELIO NEPOTE, *Pelópidas,* 2, 1-2; ISÓCRATES, XIV 28.

[235] JENOFONTE, *Helénicas,* V 4, 19-34; PLUTARCO, *Pelópidas,* 14; DIODORO SÍCULO, XV 29, 5-7; XV 32, 2.

sar a la guarnición y harmostas con una tregua, condujeron de nuevo a la ciudad a su constitución previa [236].

296 Emprendieron este combate por la libertad de los tebanos, pero el inmediatamente posterior por su propia salvación. Pues, cuando los lacedemonios se irritaron por lo sucedido y atacaron con todos sus aliados, ellos se colocaron en orden de batalla delante de la ciudad de Tebas, disponiendo contra éstos a generales más temibles [237] que los que éstos facilitaron con Agesilao, convirtiéndose por todo ello en salvadores de la ciudad.

297 Me viene a las mientes toda clase de hechos, como en una narración histórica de esta época, hechos que no sólo no es fácil referir en su totalidad, sino ni siquiera los de un solo general uno tras otro. De éstos, ¿cuál dejar de lado y cuál recordar? ¿Acaso la batalla naval en Naxos, un suceso tan notable [238]? ¿O la lucha en torno a Corcira [239]? ¿O lo hecho en Tracia en favor de la Hélade de allí [240]? ¿O lo de Acarnania [241]? ¿O lo de todas partes?

298 ¿O, soslayando todo lo demás, contaré lo que considero más notable y admirable y casi lo único digno de ser hecho en verdad por los atenienses? Cuando los tebanos, tras vencer a los lacedemonios en Leuctra [242], pensaron acabar con ellos y los asuntos se les pusieron a los lacedemonios de tal forma, que era necesario o que se elevara pro-

---

[236] Jenofonte, *Helénicas,* V 4, 42-6; Plutarco, *Pelópidas,* 15-18.

[237] Cabrias fue el general ateniense en esa circunstancia (377 a. C.), Jenofonte, *Helénicas,* V 4, 47 ss.

[238] Jenofonte, *Helénicas,* V 4, 60-1; Diodoro Sículo, XV 34, 3-6; Plutarco, *Foción,* 6; Polieno, III 11, 2.

[239] Jenofonte, *Helénicas,* VI 2, 3-15; Diodoro Sículo, XV 47, 1-7.

[240] Diodoro Sículo, XV 36, 1-4.

[241] Diodoro Sículo, XV 36, 5-6.

[242] En el 371. Supuso la quiebra definitiva de Esparta.

tectora la mano de algún dios o que la ciudad asumiera como propios los peligros que éstos corrían. Pero al prin- 299 cipio llegó un heraldo de los tebanos coronado como para buenas noticias, también vino todo el Peloponeso trayendo la misma noticia invitándola a que les dirigiera en la destrucción de Esparta, y si no, amenazaban con sumarse a los tebanos [243]. Pero ellos lloraron con el anuncio del 300 heraldo como si hubieran escuchado una desgracia propia y le despidieron, como si procediera de los bárbaros, muy decepcionado en sus expectativas. Prefiriendo el aislamiento de los lacedemonios a la alianza voluntaria de los peloponesios y a la amistad de los vencedores, sin acordarse de lo que ellos habían sufrido sino pensando que era propio de ellos terminar con lo que los lacedemonios padecerían abandonados. Pero ciertamente lo que es digno de ser 301 admirado por su naturaleza y ha de ser considerado más que humano es que, siéndole posible tener sometidos a los lacedemonios tanto por tierra como por mar o ver con indiferencia cómo eran expulsados totalmente, mientras se sublevaban aliados, periecos y esclavos, les aceptaron como iguales [244], y cuando avanzó como un fuego la fuerza tebana contra la ciudad de los lacedemonios y el resto del Peloponeso, sólo ellos de entre los helenos y bárbaros se lo impidieron haciéndoles frente. A partir de esto ellos fueron observados por todos de forma que la ciudad se convirtió en el centro de toda la alianza.

Me sorprenden los que se atreven a aducir contra la 302 ciudad los asuntos de los melios [245] y los escionios [246]. ¿En

---

[243] Jenofonte, *Helénicas,* VI 4, 19-20.

[244] Jenofonte, *Helénicas,* VII 1, 14.

[245] Tucídides, V 116. Los atenienses mataron a todos los varones mayores de edad y esclavizaron a las mujeres y niños (416 a. C.).

[246] Tucídides, V 32. También aquí los atenienses mataron a los hom-

qué tierra o mar viven los que les acusan de esto? ¿Acaso sólo han escuchado esto de entre lo hecho por la ciudad según su tradición? ¿Acaso no querían que sus patrias tuvieran en su haber éstas y las demás cosas que tiene la ciudad? De confesar no querer esto, que muestren con qué se sentirían ellos orgullosos. Si no rehúyen la elección, caso de que algún dios se lo concediera, impídaseles ocuparse
303 de temas superiores a ellos. Pero aun así, ¿acusan a la ciudad o a los acontecimientos? Si acusan a la ciudad, nada saben, según parece, de sus grandes acciones, sino que se les ha escapado aquello por lo que la ciudad es conocida. Pero si se quejan de lo sucedido, se quejan juzgando, según parece, que no son sucesos iguales a los otros que emprendió la ciudad, de forma que la ensalzan por lo mismo que la censuran. Pues la infamia de una ciudad y un particular se pone de manifiesto cuando sólo se le atribuyen reproches o cuando se demuestra que son más los
304 actos perniciosos que los buenos. Añádase, pues, esto. Cuando se descubre uno o dos actos impropios después de pasar revista a la totalidad, se ha llevado a cabo un elogio inconsciente por los que se la ha absuelto, en especial si se hace el juicio no de un particular, sino de una ciudad y precisamente de la más antigua de las helenas y la que tiene un mayor número de buenas acciones.
305 Pero si es necesario responder a esta acusación, no diré cómo se comportaron en circunstancias similares los que después ocuparon la hegemonía. Pues yo no pretendo apenar a ningún griego, sino que el discurso se ofrece al linaje de los helenos como una honra común, y si mostrara a otros acometiendo actos más terribles, esto no sería una

---

bres, redujeron a esclavitud a los niños y mujeres y entregaron su territorio a los plateenses para que lo habitaran.

defensa de la ciudad sino una confesión que buscaría más
bien el amparo en el perdón. No necesito tal defensa. 306
Por el contrario, a mí me parecen quienes aducen tales argumentos que desconocen completamente la naturaleza de los sucesos y como si vivieran fuera del mundo civilizado. ¿Cómo cabe decir que éstos reflexionan con mesura o que discurren sobre la forma de hacer uso del poder, si desconocen su fundamento, su propia naturaleza? El poder es sin duda del más fuerte y está al margen de la ley de la igualdad. En caso contrario, ¿cómo va a ser equitativo o justo cobrar impuestos de una tierra extranjera o establecer leyes para los que no las necesitan o juzgar sus asuntos o darles órdenes o hacerles la guerra o adquirir lo que no les pertenece? Nada de esto parte de un principio de igualdad. De forma que si uno quiere examinar con rigor lo que es justo y prefiere ser un sofista antes que acomodarse a la naturaleza de las cosas, le faltaría tiempo para proscribir sin distinción todos los imperios y hegemo-
nías, pues todos están vinculados al más fuerte. Después 307
con habilidad se remontaría hasta los dioses, demostrando y diciendo que ellos no se tratan con los hombres en relaciones de igualdad, sino que han escogido ser superiores. Pero creo que todo ello es propio de hombres que viven en un rincón y que no han visto el sol que al salir quita
el fulgor a las otras estrellas. Si es necesario asociar tales 308
rasgos a todo imperio y hegemonía, y tal es la naturaleza del poder, no ser juzgado con el mismo criterio que los súbditos, entonces que se alce con la razón cuando muestre que puede hallarse un imperio heleno o reino bárbaro que haya hecho menos uso de su situación de privilegio que el de Atenas. Pues saldrá a la luz que en sus decisiones extraordinarias se comportó como un solo hombre, el mejor, y que lo que algunos le reprochan, no lo hizo mal

por la naturaleza común a los hombres, sino sometida a
la necesidad del Imperio. Así, por una parte, situándose
por sus fuerzas desde un principio como jefe, pero, por otra,
por filantropía repudiando de grado el temor que procede
del mando. Además saldrá a la luz que por la índole del
poder casi se convirtió en culpable consigo misma de los
reproches. En efecto, ya que trató a todos con gran afabi-
lidad y mesura, y les hizo partícipes de una especie de cons-
titución más que les sometió a la ley de hegemonía, sufrió
lo mismo que los buenos amos. No recibió agradecimiento
de nadie por su benignidad singular, sino que, si forzó a
309 algo, pareció que cometía violencia de forma clara. Y si
en efecto se mostró actuando de esta forma con los que
tenían la condición de sometidos, damos la razón a los
que quieran hablar mal de ella. Pero si fue con los que
hicieron defección y se comportaron así con ella sin mere-
cerlo y fueron enemigos declarados, ¿a cuáles es justo in-
culpar? Creo que a los que forzaron la situación. Puesto
que éstos me parece que, al tener lo dicho como garantía
contra la represalia y al confiar por este motivo más, co-
metieron falta, no con intención de controlar para siempre
la ciudad, sino por pensar que nada malo les pasaría si
eran capturados, creyendo que los atenienses habían naci-
310 do para ser salvadores. Es evidente. Pues, ¿qué ciudad
puede superar su cambio de criterio sobre los de Mitilene
con un decreto primitivo [247]? Ciertamente la decisión de
aquellos en la víspera era propio del juicio de quien ha
sufrido injusticia, pero su cambio de criterio posterior fue
propio de la ciudad y una trirreme adelantó a la otra.

[247] TUCÍDIDES, III 2-50. Se refiere a cuando los atenienses se arrepintieron a tiempo de evitar su primera decisión de matar a los varones mayores de edad de Mitilene y esclavizar a niños y mujeres (427 a. C.).

Me admiro de que, si todos respetan de hecho la defensa 311 de ciudadanos particulares, los críticos no aprecien las abundantes y notables obras de la ciudad que la defienden de tales imputaciones. No acusamos al sol y a la luna por lo que perjudican, sino que admiramos de cuántos bienes son responsables. ¿Acaso vamos a juzgar a la ciudad porque tuvo algún tropiezo con algunos, en lugar de porque se llevó bien con todos y por toda su naturaleza? Ciertamente no lo creo. Es como si alguien criticara a los dioses por los truenos y rayos y si ha habido un terremoto, sin percibir todas sus otras buenas acciones. Ciertamente 312
la ciudad trasladó a los escionios, pero también salvó a todos los helenos en general y en particular, y esto infinidad de veces. De grado yo preguntaría a los que consideran adecuado reprocharle talés cosas, qué traslados dicen que ella realizó parangonables a los que impidió que hicieran con los tebanos, o qué murallas abatió equiparables a las que elevó para los corintios o a quiénes aniquiló que se puedan comparar con los lacedemonios y las ciudades unidas a ellos que salvó, con otros muchos hechos antiguos y hermosos, y finalmente qué se puede comparar con la batalla ecuestre cerca de Mantinea, lo más digna de las helenas y creo que incluso de las alguna vez recordadas.

Lo que sigue es como un compendio de aquellos tiem- 313
pos e impone su impronta a la ciudad en todos sus hechos anteriores y de cualquier época. Sólo esta ciudad no se puso al lado del tirano, no admiró la riqueza, ni la seguridad, ni cambió la justicia por los placeres, sino que se com-

[248] JENOFONTE, *Helénicas,* VII 5, 16-17. La brillante actuación de la caballería ateniense en Mantinea (352 a. C.), además de muy elogiada por JENOFONTE en el pasaje citado, estaba representada en el Pórtico de Zeus en Atenas.

portó como si le fuera dado por naturaleza en todo vivir de esta manera. Pues todos cuantos desearon la hegemonía sobre los helenos se convirtieron en enemigos de la ciudad.

Cuando a Dionisio, tirano de Sicilia y que además controlaba muchas ciudades de Italia, se le ocurrió atacar a la Hélade abatida por la duración de las guerras y, con gran antelación, trató de congraciarse con los bárbaros vecinos de los griegos y al mismo tiempo invocaba la ayuda del rey persa, caliente ya el asunto, dos generales atenienses frenaron el intento. Pues uno capturó todas las naves enemigas que venían de Sicilia con su tripulación [249], otro derrotó en batalla naval a los lacedemonios en Léucade y se hizo con el control del mar [250]. Sólo esta ciudad no se puso al lado del tirano, no admiró la riqueza ni la seguridad, ni cambió la justicia por los placeres, sino que se comportó como si hubiera nacido para vivir en favor de todos.

Las guerras de Filipo

314 Filipo miraba con desprecio a unos helenos, a otros les convencía para colaborar con él con promesas y regalos. Pero con la ciudad se mantuvo en guerra desde el principio, como cumpliendo con un
315 requisito necesario [251]. Mientras fue capaz, alejó a unos y fue para otros como una patria, se preocupó por todos como una madre por sus hijos, ella sola preservó el estandarte de la Hélade y sirvió de amparo a las opresivas des-
316 gracias. Pero una vez que decayeron sus acciones, nada fue obstáculo para Filipo, sino que se puso de manifiesto

[249] Jenofonte, *Helénicas,* VI 2, 35.

[250] Diodoro Sículo, XV 36, 5.

[251] En realidad, el decidido y temprano rechazo a Filipo II por parte de Atenas se debía a la expansión de éste hacia la Calcídica donde tenían intereses encontrados.

claramente que las victorias de la ciudad fueron victorias de los helenos y que los desastres de la ciudad lo fueron de todos los helenos. Pues no sustituyeron su hegemonía por la de Filipo hasta que la ciudad aceptó la paz.

Epílogo a sus hazañas militares

Aun pudiendo hablar de muchas cosas 317
hechas después de batallas singulares, de admirables actos de valentía y de su constancia sobrehumana, veo que el tiempo no me alcanza. Sin embargo, dejaré este
tema tras añadir lo siguiente a su exposición. La ciudad 318
ha hecho los cuatro tipos de guerra que se pueden distinguir: las suyas propias, las guerras en favor de toda la Hélade, las guerras en favor de los que tenían necesidad y, entre estos últimos en situación de necesidad, había algunos que habían agraviado a la ciudad y a los que se les
podía reprochar su pasado [252]. Yo, en efecto, sostengo 319
que este estilo de guerra se muestra por sí solo equiparable a todas las hazañas griegas acaecidas después. Pues son más los que la ciudad salvó, aun habiéndose comportado desconsideradamente con ella, que los que recompensó por haberle hecho beneficios de ello. Me refiero a los tebanos salvados de los lacedemonios, a los corintios de los lacedemonios, a los lacedemonios de los tebanos, a los eubeos de los tebanos, cuando dio pruebas de una virtud doble, por una parte, custodiando las ciudades y su territorio circundante de quienes le habían privado del suyo, pero, por otra, despidiéndolos bajo alianza cuando venció. Me quiero referir además a los eubeos salvados de Filipo, así como a los bizantinos, perintios, quersonesios, calcidios [253], en lo que pudo, y a otros sin cuento. A cambio de lo cual,

[252] Cf. n. 145.

[253] DEMÓSTENES, XVIII 79-80, 87 ss., 93, 302.

si se debe hacer una estatua en honor de una ciudad en la misma forma que se hace de un particular, convendría hacerla sólo de Atenas y honrarla como una imagen común de la Hélade. Lo que es para la ciudad el pritaneo, esto lo ha llegado a ser la ciudad para todos los helenos en momentos de necesidad, ofreciendo siempre más hermosos temas de elogio que trofeos e inscripciones.

Una última reflexión sobre el tema

320 Lo que sigue ciertamente se hizo sin peligros, pero manifiesta no en menor medida cuál era el talante de los atenienses; en el desarrollo anterior no lo tratamos, pero ahora lo voy a ofrecer de forma que no desmerezca. Pues, aunque llegaron al acuerdo con los lacedemonios de exterminar a los que se hubieran pasado a los persas, si vencían a los bárbaros, una vez que pasó el peligro, olvidaron su odio [254]. También impidieron a los lacedemonios deseosos que ejecutaran lo decidido, al ver las numerosas ciudades que la Hélade iba a perder [255].
321 Así no sólo para todo el linaje de los helenos, sino incluso para los que actuaron mal desde el principio, la ciudad fue siempre benéfica, tanto para ella misma como para los helenos. Y cuantas veces venció, realmente venció en beneficio de todos.

La lengua de Atenas

322 Ya es bastante acerca de estos temas. Sin embargo, no terminaré antes de hablar de una cosa de la que hasta ahora ninguno, en la medida que nosotros lo conocemos, ha hecho memoria en estas alabanzas públicas. Pues me parece inadecuado engalanar

[254] Heródoto, VII 132, 2.
[255] Plutarco, *Temístocles,* 20.

con discursos los hechos para después no mencionar vuestra aportación a los propios discursos. Pues solamente vosotros entre los hombres habéis levantado un trofeo no cruento, según se dice, ni procedente de una victoria sobre beocios, lacedemonios o corintios, sino sobre todos los linajes emparentados —no hablo como si me refiriera a los helenos oponiéndolos a los bárbaros, sino tomando como punto de partida a todo el linaje humano—, y habéis conseguido una victoria honrosa e importante para siempre, no como la dudosa batalla en Tanagra, ni, por Zeus, como la librada con completa victoria en Maratón, sino la verdaderamente acorde con el hombre y perpetua, a la que es piadoso llamar hija de Zeus. Todas las ciudades y todos los linajes humanos tienen inclinación hacia vosotros, hacia vuestro género de vida y lengua. La fuerza de la ciudad 323
no se funda en el establecimiento de guarniciones, sino en el hecho de que todos escogieron voluntariamente lo vuestro y se agregaron ellos mismos a la ciudad, en la medida de lo posible, mientras pedían para sus hijos y para ellos mismos participar de la virtud con vosotros.

Y ni las columnas de Heracles lo impiden [256], ni lo cir- 324
cunscriben las montañas de Libia [257], ni el Bósforo, cualquiera de ellos [258], ni los desfiladeros de Siria [259] y Cilicia [260], sino que, por una especie de divino azar, un afán por vuestra sabiduría y costumbres alcanza a toda la tierra

[256] Los enclaves que cita E. Aristides marca las lindes aproximadas del mundo conocido. Los dos primeros por el Oeste y los tres últimos por el Este.

[257] Libia es el nombre que recibe África; se trata, por tanto, del Atlas.

[258] Hay dos Bósforos, el cimerio y el tracio.

[259] Se debe referir a los del Amano.

[260] Las Puertas Cilicias.

y todos piensan que ésta es la lengua común del linaje hu-
325 mano [261]. Por vuestro *medio todo el mundo* civilizado tie-
ne la misma lengua; se puede ver a los aurigas [262], a los
pastores y a los que obtienen sus recursos del mar, y a
todos cuantos pueblos existen, ciudad por ciudad, territo-
rio por territorio, *asiéndose a vuestra* lengua y tratando
de llegar a vuestra tierra, como quien no sabe nadar.
326 Yo doy fe, lacedemonios y helenos todos, por vuestro
medio y de forma especial por los principales entre voso-
tros, de que *aún hoy* cada día tiene lugar una clara victoria
para la ciudad. Pues éstos han abandonado por completo
sus lenguas patrias y se avergonzarían de hablar entre ellos
mismos al modo antiguo con testigos delante, sino que to-
dos han llegado a ésta por considerarla una especie de de-
327 chado de educación [263]. Yo llamo a esta lengua el gran
imperio de los atenienses, no al hecho de tener 200 naves
o más, o Jonia o el Helesponto o a la parte de Tracia
que han cambiado de dueños miles de veces. Tan gran di-
ferencia hubo desde el principio en la forma de hablar en
relación con todos los demás, aún más acentuada con el
tiempo, que no sólo tras haber sido ya las demás práctica-
mente abandonadas ésta florece, sino que todas las len-
guas de los demás, ni que decir tiene de los bárbaros, de
los propios helenos al compararse con la de ellos se pare-
cen a los balbuceos de los niños. Pues se podrían escuchar
hasta dos o tres frases y disfrutarlas como en un juego,

---

[261] Se refiere al «Aticismo» como lengua culta de la época. Véase B. P. Reardon, *Courants Littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J. C.*, París, 1971, págs. 80 y sigs. y *passim.*

[262] Un pueblo situado entre Trapezunte y Georgia. Tenían dos ramas, los de la costa y los del interior. Oliver, *The Civilizing...*, pág. 141.

[263] Cf. n. 261.

pero más traería hartura y todo se rechaza. Ciertamente ella sola es adecuada para todos los festivales, para toda asamblea y edificio de consejo, y aún resulta suficiente y conveniente por igual para todas las ocasiones y lugares. Pues prácticamente sólo ella posee, por así decirlo, las dos cualidades básicas de una lengua: me refiero a la dignidad y a la donosura. ¿Si se trajera otra lengua, 328
cuál, en una competición en torno a todos los particulares, podría acercarse a ella en ritmo, rapidez y fuerza? ¿No se marcharía derrotada como un niño por un hombre, por decirlo de forma decorosa? Pues incluso todos los géneros poéticos procedentes de vosotros son los mejores y más perfectos y ocupan el primer puesto tanto en dignidad como en donosura. Pero si se debe recordar a Homero, la ciudad también participa en su gloria, no sólo por ser su ciudad una colonia de Atenas, sino porque también su lengua procedía de aquí [264]. De todos los discursos en sus diversos 329
géneros los mejores son los vuestros y los que hicieron imitando los vuestros, y prácticamente todos los que han tenido éxito entre los helenos lo han alcanzado por el impulso de los atenienses. Pero incluso si lo vuestro vale algo —así sucede ahora con los dioses propicios—, también esto se debe a vosotros. No es posible condenar mis discursos por falta de los derechos de ciudadanía. Pues como si la naturaleza hubiera previsto desde un principio sobre la ciudad cuanto había de adelantar a las demás con las obras, la dotó con los discursos adecuados, para que pudiera ser engalanada por sus propios recursos, y si alguno de los otros tenía necesidad, también pudiera agradecer esto junto con los demás beneficios. Primero salvasteis a los 330

[264] Se refiere a Esmirna, de la que se decía que era colonia de Atenas; Oliver, *The Civilizing...*, pág. 142.

helenos que se refugiaron entre vosotros, pero ahora sencillamente sostenéis a todos los hombres y a todos los linajes con el más hermoso de los servicios, al ser los caudillos de la educación y la sabiduría y al purificar a todos en todas partes. Pues los que se acercan a los misterios eleusinos, os llaman intérpretes e iniciadores de las ceremonias [265], pero en todo tiempo para todos los hombres habéis sido intérpretes y maestros para todos los hombres de las ofrendas sagradas presentadas en público. Como contrapartida arrastráis a todos tras de vosotros con encantamientos apropiados, no moviéndolos con el tuercecuellos [266], sino con el más hermoso de los filtros mágicos, con la palabra, que los dioses concedieron sólo al hombre como don equivalente a todos los demás [267]. De forma que yo creo que las otras ciudades a las que cada cual estima, todos dirían que están después de sus patrias; pero ello se invierte con la de los atenienses, y todos confesarían que no honran la vuestra después de las suyas, sino la de ellos después de la vuestra, pues piensan que ésta es su patria verdadera y primera, y nadie los reprocharía por ello. Pues

---

[265] Los *exegetai* o «intérpretes» eran tres miembros de la familia de los Eumólpidas a quienes se les encargaba la interpretación de las leyes ancestrales.

Los *mystagogoi* eran los encargados de las personas que se iban a iniciar en los *Misterios Eleusinos;* si pertenecían a las familias de los Cérices o Eumólpidas, les estaba permitido realizar algunos de los ritos preliminares; cf. G. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries,* Princeton, 1974 (= 1961), págs. 235 y 237.

[266] Un pájaro atado a una pequeña noria con el que se pretendía que volvieran los amantes; TEÓCRITO, II; BEHR, *Aristides...,* pág. 236.

[267] Sobre el poder de encantamiento que podían adquirir las palabras y su similitud con un filtro mágico véase A. RAMÍREZ DE VERGER, en *Magia, religión y superstición en el Mundo Romano,* Cádiz, 1985, páginas 61 y sigs.

de la misma forma que está establecido honrar a los dioses antes que a los progenitores, por creer que son progenitores y benefactores de todos, así es venerable honrar a esta patria común del género humano antes que a la propia.

El respeto que de todos recibió

Ciertamente también es justo hablar de 331
cuán gran respeto recibió de todos y hubo para con la ciudad en todo tiempo. Pues no sólo mientras prosperaba la Hélade se la consideró digna del primer puesto, sino que incluso con el cambio de situación ninguna ha resultado comparable a ella. Pues Filipo, cuando le sonrió la fortuna en la batalla de Queronea [268], ocupó al punto con una guarnición la ciudad de Tebas, pero no soportó ver la de Atenas, sino que se mantuvo en el territorio circundante por respeto a lo mejor [269]. Y calló sobre
Alejandro, que siempre fue cuidadoso con ella [270]. El im- 332
perio actual de tierra y mar [271], ojalá sea inmortal, no rechaza honrar a Atenas como si se tratara de un maestro y nodriza, sino que tan grande es la abundancia de sus honras que ahora la ciudad tan sólo es diferente en cuanto que no se ocupa de cuestiones importantes. Por lo demás, sin embargo, la situación dista poco de la felicidad de los tiempos aquellos, cuando detentaba el dominio de la Hélade, a causa de los ingresos, de la presidencia y de las con-
cesiones de todos [272]. Lo que sigue, es el mayor signo 333
de favor divino. Pues cuando florecían los asuntos de los helenos, se mantuvo venciendo tanto a helenos como a bár-

---

[268] 338 a. C.

[269] Diodoro Sículo, XVI 87, 3.

[270] Diodoro Sículo, XVII 62, 7; Plutarco, *Alejandro,* 13, 1.

[271] Alude a Roma.

[272] Alude al período de la Liga Ático-Délica.

baros, y se distanció finalmente, de una forma tan hermosa y afortunada, de aquellos a los que después pareció ser inferior, que algunas de las ciudades de éstos fueron destruidas, y cuantas quedaron fueron sometidas en condición de tributarias a la ley del imperio con impuestos y demás obligaciones. Pues no estuvo sometida ni en tal medida ni por tanto tiempo, de forma comparable a como hasta el presente ha sido honrada más que éstos y que los demás.

334 Pues si bien nadie ambicionaría tener por patria a Pela y Egas [273], no hay heleno que no pida ser ateniense antes que ciudadano de la ciudad a la que pertenezca. Pero no sólo los ciudadanos privados estiman en más Atenas, sino incluso las ciudades, las que en verdad fueron fundadas desde aquí por vosotros, confesarían con más agrado que tienen su origen en vosotros, antes de adquirir una fuerza semejante a la vuestra; las otras, sin embargo, giran alrededor buscando una manera de remitirse a vosotros en sus antepasados.

Recapitulación sobre la superioridad de Atenas. Introducción

335 Se recuerdan cinco imperios, ojalá no haya más. Durante el más antiguo de éstos, era la época de los asirios, tuvieron lugar las primeras acciones de la ciudad y cuanto fue obra de los dioses cae en este período [274]. Durante el cuarto ella sola se resistió y tuvo mejor suerte que las demás. Y du-

[273] Fueron las dos ciudades más importantes de Macedonia.

[274] Una teoría decía que cuatro imperios se habían sucedido a lo largo de los tiempos en la hegemonía y que dejarían paso a uno imperecedero. El tema tuvo una larga vida superando las lindes de la Antigüedad y siempre tuvo una importante carga propagandística; cf. F. GASCÓ, «La teoría de los cuatro Imperios. Reiteración y adaptación ideológica. I. Grie-

rante el imperio establecido en la actualidad, el mejor y más grande, tiene la primogenitura de todo lo helénico, y ha tenido tanto éxito que nadie fácilmente desearía para ella su pasado, en lugar de su presente.

Se sabría en qué medida hay ventaja para la ciudad en 336
cada época, si, tras distribuir sus acciones —ciertamente todas no es posible, sino de todo punto imposible, pero cuantas sea dado— y asignarlas a otras ciudades y territorios, se hiciera después una competición oral como de poetas y coros. Ciertamente no me parece que sería fácil hallar al vencedor. Así sucedería si una se ufanara de que fue la primera que engendró el linaje humano [275], pero otra de que fue la primera que mostró la agricultura y otra de que lo compartió con la mayoría y otra de que enseñó las leyes y otra las fiestas y otra de que está situada en lo más hermoso de la tierra y el mar, y otra se vanagloriara de las aportaciones de su sabiduría, y otra enumerara sus hazañas en las guerras, y otra a cuántos griegos acogió y otra las colonias que fundó y otra cualquier cosa que se le asignara de las acciones de la ciudad. Ciertamente yo sostengo que de esta forma resultaría más claro, en cuántos aspectos vuestra ciudad ha prevalecido sobre las demás. Lo que bastaría distribuido por toda la Hélade, ella sola lo tiene en su totalidad. Y de la forma que supera 337
a todos en tan gran medida, así también se enorgullece por las muchas cosas, una por una, conducentes hacia lo mismo.

---

gos y romanos», *Habis* 12 (1981), 179-196. La relación de estos Imperios en E. Aristides —en otros autores es distinta— es: asirios, medos, persas, macedonios y romanos.

[275] Es básicamente una recapitulación de los diversos méritos y virtudes que ha ido atribuyendo a la ciudad de Atenas.

Los asuntos relativos a los dioses

338 De la misma manera en lo que hace a los dioses dos cosas son de forma inmediata las primeras y principales, la honra procedente de los dioses y la diligencia hacia los dioses. De la honra procedente de los dioses, ¿acaso se hablaría de sus visitas, con las que honraron a todos, o de los alimentos con los que criaron a sus jefes como a hijos? ¿o de los juicios que hicieron? Y de nuevo de entre los juicios, ¿acaso los que hicieron a otros por la ciudad, o los que hicieron a la ciudad contra otros por diferencias, o los que tuvieron lugar sin distinción en-
339 tre héroes y dioses en los tribunales divinos? Tampoco es fácil encontrar el mayor de los dones divinos. Dispute también acerca de esto una ciudad con otra, la una trayendo los frutos de Deméter [276], la otra los de Dioniso y entre éstos no sólo los de la vid [277], sino también los de las otras plantas cultivadas. Hable la tercera del don de Ate-
340 nea, también él doble [278]. ¿No bastarían los dones de los dioses, aun distribuidos entre muchas ciudades, para que cada una se vanagloriase, como si tuviera el mejor?

341 Y por otra parte, en lo que se refiere a su diligencia hacia los dioses, ahí están los templos y los sacrificios y procesiones a lo largo del año, algunas de las cuales tuvieron lugar por primera vez entre vosotros, otras tienen lugar incluso ahora de la forma más brillante [279]. De

---

[276] Deméter restauró la fertilidad de los campos cuando consiguió la vuelta periódica de su hija Perséfone del reino del Hades; véase Ruiz de Elvira, *Mitología...*, págs. 69-72.

[277] Cf. Ruiz de Elvira, *Mitología...*, pág. 182.

[278] Referencia poco clara; quizás se refiere al olivo y a la sabiduría (Oliver, *The Civilizing...*, pág. 144) o al aceite de oliva, en cuanto alimento y ungüento (Behr, *Aristides...*, pág. 243).

[279] Las fiestas más importantes y brillantes de la Atenas de época

los inefables misterios, a cuyos fieles les parece que sus asuntos serán mejores hasta después del final de la vida [280], ¿quién no afirmará que bastan para contraponerse a todo lo demás?

El trato con los hombres

Pero en su trato con los hombres, ¿qué 342
forma de beneficencia soslayó? Primero está su acción de compartir los frutos, después propagar los misterios, en tercer lugar su protección contra los distintos enemigos, en cuarto el continuo socorro que ha prestado por medio de su sabiduría, tanto a familias particulares
como a ciudades en su conjunto. En efecto, en lo que hace 343
a la sabiduría, ¿hablaremos de vuestras leyes, que aún hoy muchos utilizan [281], o de las letras? ¿Y si de las letras, acaso sobre retórica, dialéctica, poesía o de qué otro género, o si se quiere, de qué tipo de poesía? Pues cualquier cosa que se señale, primera o última, es propia de la ciudad en el más alto grado.

Observa también sus asuntos bélicos, tanto los conflic- 344
tos internos como las guerras en favor de otros, y a su vez los éxitos en casa y también en el extranjero, en la
Hélade o en territorio bárbaro. ¿Y de qué hablarás, de 345
la valentía o de la filantropía existentes en las propias gue-

---

romana eran las que se celebraban con ocasión de las *Panateneas* y los *Misterios de Eleusis;* véase Oliver, *The Civilizing...*, pág. 144.

[280] Los Misterios prometían una vida de ultratumba feliz; cf. Oliver, *The Civilizing...*, pág. 144 y el artículo de P. Boyancé que cita.

[281] Además de las influencias constatables de la legislación de Atenas sobre la de otras ciudades —por ejemplo, sobre Alejandría— (Oliver, *The Civilizing...*, pág. 144), quizás E. Aristides también pudo tener en mente una serie de tradiciones que decían que la *Ley de las XII Tablas* había tomado una serie de préstamos de las de Solón; cf. M. Ducos, *L'influence grecque sur la loi des douze tables,* París, 1978.

rras? Pues de la misma manera que en una fuente todo cuanto divides en partes vuelve de nuevo a fluir junto y a mezclarse, así se asocian con sus actividades benéficas las guerras en favor de los que les pedían ayuda y los bienes de la sabiduría, pero, a su vez, se asocian con las guerras sus hechos beneficiosos tanto para con ellos mismos
346 como en favor de los que les pidieron ayuda. Pero además, en las guerras en favor de ellos mismos o de otros, ¿de qué se debe hablar, de las batallas navales, de las terrestres, de las ecuestres o de los asedios? Ciertamente en todas ellas la ciudad fue la mejor. O si lo prefieres, ¿cuál
347 fue su mayor hazaña en el mar o en tierra? Pónganse en este particular tres hitos en los que, si bien no se superó a sí misma, sí indiscutiblemente a todas las demás. En batalla terrestre, Maratón [282], en naval, la de Salamina [283], en ecuestre tengo dificultades sobre cuál escoger, pero sea la de Mantinea [284]. Nunca nadie le disputó su primacía en
348 asedios. ¿Qué tendremos más en cuenta, el número de sus victorias o la magnitud de sus hazañas? ¿O cómo corresponderemos adecuadamente? De forma tan variada venció en todas y cada una de las ocasiones. Pues también llevó a cabo las guerras más numerosas e importantes en favor de las mejores razones y vinieron de Atenas las victorias más numerosas y hermosas, los consejos más numerosos y hermosos y en todo sobresalientes fueron los de la ciudad. Añadiré que de ella proceden generales más sabios,

[282] Véase n. 84.

[283] Salamina, aunque en ocasiones se intentó restarle en importancia frente a Maratón, era la otra gran batalla librada con éxito por iniciativa y con mayoría de fuerza ateniense; cf. LORAUX, *L'invention...*, págs. 162-4 y 169-171.

[284] JENOFONTE, *Helénicas,* VII 5, 16-17.

brillantes, eficaces, justos y numerosos que de toda la Hélade.

Para decir lo fundamental, la vida de los hombres se 349
llena con estas tres cosas: con la prosperidad de lo que es imprescindible, con los bienes de la cultura y con los recursos para la guerra. Cuando se dan las dos circunstancias, guerra y paz, la primera es común a ambas, la segunda crece con la paz y la última les hace capaces de defender lo que tienen. De estas cosas sea la que se quiera la 350
más importante y concédase que sean propias de tres ciudades, una de cada una. Pues bien, yo sostengo que, en comparación con cualquiera de estas ciudades que se considere, la vuestra vence. Pues ésta aparecerá como maestra de todo y habiendo hecho mayores progresos en todo. Así vence con el voto de todos los jueces y además en todos los terrenos, de forma que nadie vacilaría en decir que es necesario proclamarla primera, segunda y tercera entre los helenos, como en las carreras de carros —pues por cierto, el carro es originario de Atenas, no de Sicilia—. Baste sobre ello.

La magnificencia de Atenas

Pero por otra parte, en lo que hace 351
a su tamaño y demás adornos, ¿quién negaría que son dignos de la total fortuna y del gran nombre de los atenienses? El propio contorno de la ciudad, es el más grande de los helénicos y el más hermoso de todos. Y no hablo de las murallas que una vez llegaron hasta el mar, con una longitud equivalente a un día de camino, ni de otro recinto junto al mar correspondiente al que

[285] Atenas tuvo las siguientes murallas: una que rodeaba la ciudad; otra que rodeaba el Pireo; otras dos que iban paralelas y unían Atenas

envolvía la ciudad [285]. También es posible contemplar los demos [286], algunos de los cuales están aparejados de una forma más brillante a las ciudades en otros sitios, y todo el adorno, tanto el que procede de la naturaleza como el que deriva del artificio humano, porfiando uno con otro en la
352 ciudad de su territorio. En lo que hace a los fenómenos naturales, el aire es excepcional y los puertos tales, que cada uno tiene la capacidad de muchos. Pero además está la disposición de la Acrópolis y su amenidad que le llega
353 a uno como una brisa en todas partes. También se debe reparar en lo siguiente: que a otras ciudades, tengan como tengan el cielo, les sucede que es inferior al de sus zonas rurales. Sin embargo, aun siendo tan excelente el aire en toda el Ática, el de la ciudad es superior y más puro. La reconocerían desde lejos como coronada sobre su cabeza por el aire.

354 Estas son sus excelencias procedentes de la naturaleza, suprimiendo la enumeración de otras muchas. Pero, por otra parte, de sus obras de arte, ¿qué será necesario considerar más notable o referir primero? Pues los templos de aquí son más grandes y hermosos que los de todas partes, y las estatuas, sin contar las celestes, son las mejores de este arte supremo, tanto las antiguas como las recientes. Además de esto hay bibliotecas, cuales claramente en ninguna otra parte de la tierra, y especialmente es un adorno

---

y el Píreo (los Muros Largos); y por último, otra que iba hacia el Falero; véase BEHR, *Aristides...*, pág. 249.

[286] Se refiere a las poblaciones dispersas por el Ática y que desde época de Clístenes configuraban unas unidades políticas y administrativas. Sobre su número, funciones, agregados, etc., véase J. S. TRAILL, *The Political Organization of Attica. A Study of Demos, Trittyes, and their Representation in the Athenian Council* (Hesperia Supplement XIV), Princeton, 1975, págs. 73-103.

propio de Atenas [287]. Ejemplos de sus recursos presentes y género de vida son los baños, los primeros en dignidad y lujo, y también los estadios y gimnasios [288]. De tal manera que si se despojara a la ciudad de los Erictonios, los Cécropes, de los elementos míticos, de la agricultura, de sus victorias por tierra y mar, de la literatura, de los hombres, de todo por lo que ha pasado a lo largo de su historia, y se la contemplara como a las que ahora están orgullosas de ellas mismas, se la hallaría capaz de vencer por su vista.

Y ciertamente unas cosas las tuvo y otras las tiene, 355
ni se ha olvidado de aquello en lo que sobresalió, ni ha desfallecido en la presente situación de bienestar, si se gusta recordar estas cosas. Por el contrario, es la única ciudad que venció las hazañas de antaño con las de ahora y las actuales con las pasadas, me refiero a que con las suyas
superó a las de los demás. Se podrían apreciar sus ex- 356
celencias a partir de lo que sigue. Pues cuantos comparten con la ciudad alguna pequeña porción de sus virtudes, se vanaglorian de ser mejores que otros. Sin embargo, ella no le va a la zaga al prestigio que tenga quien sea, aunque ninguno comparte todos sus méritos completamente.

---

[287] A las bibliotecas existentes en las distintas escuelas filosóficas y santuarios se agregaron las de Adriano, Flavio Panteno y Ptolomeo; véase OLIVER, *The Civilizing...*, pág. 145.

[288] Véanse las referencias que da OLIVER en *The Civilizing...*, página 145 a las obras de J. Travlos, J. Delorme y R. Ginouvies.

Comparación con otras ciudades

357 Por ejemplo, los argivos se consideran los más antiguos de los helenos [289], de igual forma también la ciudad de los atenienses; sin embargo, de ninguna manera concedería un juez imparcial que la antigüedad de los argivos es semejante a la de los atenienses.
358 Los arcadios fueron autóctonos [290], ciertamente después de los atenienses, y de nuevo son vencidos en el segundo turno en el hallazgo de los frutos y en darlos a conocer. Ello es manifiesto a partir del hecho de que los helenos traen
359 las primicias aquí y no allí. Los lacedemonios fueron excelentes en los asuntos bélicos, pero de igual forma la ciudad de Atenas [291]. También en prestigio el segundo puesto es
360 para aquellos. El nacimiento de los dioses aporta agradecimiento y honra a Tebas. Pues bien, uno de éstos mostró en Atenas su don, y al otro los atenienses fueron los primeros helenos en considerarle un dios, sin contar las relaciones que mantuvieron con él por medio de Teseo [292]. Todos recuerdan también la fuerza de los tebanos al final; la ciudad fue responsable de ésta, y cuando fue necesario actuar
361 en contra, no tuvo miedo [293]. Se podría elogiar a los co-

[289] Los argivos no sólo disputaban con los atenienses por el número de dones que habían recibido de los dioses, sino también por la antigüedad (Pausanias, I 14, 2). Sobre el reino de Argos y su fundación mítica por el río Inaco, etc., véase Ruiz de Elvira, *Mitología...*, pág. 122.

[290] Herodoto, VIII 73; Pausanias, V 1; cf. Oliver, *The Civilizing...*, pág. 145.

[291] Sobre la imagen de Esparta en la Antigüedad véase el resumen y las influencias bibliográficas que ofrece J. T. Hooker, *The Anciens Spartans,* Londres, 1980, págs. 230-40.

[292] Dioniso y Hércules.

[293] Según el escoliasta no se refiere al período de mayor hegemonía tebana tras la batalla de Leuctra (371 a. C.), sino a cuando Tebas se opuso a Filipo II; véase Oliver, *The Civilizing...*, pág. 145.

rintios a causa de su justicia [294]. Pues bien, la ciudad no sólo ha querido la justicia, sino que ha actuado como árbitro para todos los otros [295]. Los juegos más reputados de 362
todos son los de la Hélade. El más antiguo de ellos es el de las Panateneas, o si se prefiere, los eleusinios [296]. El regalo de la ciudad los combina todos, me refiero al regalo de la ciudad procedente de Atenea [297]. Los samotracios 363
se vanaglorian por sus ceremonias religiosas [298] y éstas son las más nombradas de todas excepto las eleusinias. Pero también Delos está consagrado a los dioses, pero pertenece a esta ciudad. Pero además, ¿qué dirías de que el camino hacia Delfos es obra de la ciudad [299] y de que la expedición pitíade es un patrimonio exclusivo de los atenienses [300], salvo que todas estas cosas proceden de los dioses, queriendo por todos los medios beneficiar a Atenas y que la ciudad ponga algo así como su mano sobre todas las buenas cosas? Pero además hay unas ciudades de Asia que se en- 364
vanecen por el equipamiento de sus baños, muy superior a sus necesidades. También estas cosas existen en la ciudad sobradamente, como si hubiera sido fundada hace poco. Y lo más hermoso de todo: vosotros poseéis templos y

---

[294] PLUTARCO, *Timoleón,* 23.

[295] Desde el juicio entre Atenea y Posidón.

[296] El escoliasta menciona a Aristóteles para documentar esta noticia; véase OLIVER, *The Civilizing...,* pág. 145.

[297] El olivo.

[298] Los *Misterios Samotracios* estaban vinculados con los dioses Cabiros de origen no griego, probablemente frigios. Su difusión fue notable después de Alejandro Magno.

[299] Esta fue una pretensión exagerada: ESQUINES, III 107-112; véase OLIVER, *The Civilizing...,* pág. 146.

[300] La *Pitíade* ateniense era una procesión que llevaba a Delfos las primicias del grano y del ganado; cf. M. DELCOURT, *L'Oracle de Delphes,* París, 1981, págs. 150 ss.

teatros en honor de éstos a los que otros se afanan por mostrar en estatuas. Se admiran las estatuas y obtiene el primer puesto la que está en la ciudad [301], entre vosotros, ello sin contar con que incluso las más bellas en todas partes pertenecen de alguna forma a la ciudad [302]. Pues de todo lo mejor, según parece, ésta es patria y oriente de toda sabiduría y arte, de forma que prevalece no sólo en estatuas sino también en escultores.

365 Para que no dejemos esto de lado. De los siete varones que hubo reputados por su sabiduría, uno era de la ciudad y de entre los dos mejores legisladores uno fue éste [303].
366 Se nos dice por la tradición que recibieron los votos de los dioses dos hombres del pasado, el lacedemonio Licurgo y vuestro Sócrates [304]. De forma que la ciudad participa de la honra tanto en asuntos comunes como excelsos, y nada hay famoso en lo que no se incluya un nombre
367 ateniense. Si se preguntara cuál es el más reputado y venerable de los tribunales entre los helenos, todos afirma-
368 rían que el Areópago. ¿Quiénes utilizaron costumbres más cívicas y democráticas? «La ciudad de Atenas», sería obligado que contestara tanto un ateniense como cualquiera, si quisiera decir la verdad. Demostrar esto en su totalidad requiere mucho análisis y tiempo, pero sólo vosotros de

---

[301] La Atenea de Fidias (PAUSANIAS, I 24, 5-7; PLUTARCO, *Pericles,* 12, 2), véase OLIVER, *The Civilizing...,* pág. 146.

[302] Por el mármol procedente de Atenas; véase BEHR, *Aristides...,* pág. 146.

[303] Solón; de él se decía que había vuelto a escribir todas las leyes ya escritas por Dracón, salvo las de homicidio (ARISTÓTELES, *Constitución de Atenas,* VII 1; PLUTARCO, *Solón*). El otro gran legislador era el espartano Licurgo.

[304] HERÓDOTO, I 65-6; PLATÓN, *Apología,* 21; cf. OLIVER, *The Civilizing...,* pág. 146.

entre todos los hombres habéis usado de estas tres cosas, pronunciar un elogio fúnebre sobre las tumbas en honor de los muertos por la ciudad [305], educar a expensas públicas a sus hijos hasta su mayoría de edad y entonces enviarles a las casas paternas con las panoplias [306]; pero también habéis tenido la costumbre de alimentar a los ciudadanos imposibilitados, de forma que os manifestáis honrando el poder y la incapacidad según conviene a cada uno [307].

¿De dónde procederán decretos más ilustres o benéfi- 369
cos? De ellos renuncio a comentar lo incluido en lo ya dicho, pero permítaseme uno a modo de ejemplo en toda la exposición acerca de estos temas, el que prevaleció contra Artmio de Zalea [308]. A éste, después que trajo oro al Peloponeso sirviendo al rey, lo decretaron enemigo del pueblo ateniense y sin derechos, a él y a su familia. Todos
los decretos de los otros son inferiores a éste. Ciertamente 370
recibió el mayor número de embajadas, pero también las despachó. Y acéptese ello si se está simplemente de acuerdo. Pero si no, resulta más notable su actuación con lo que se añadirá, pues envió el mayor número de embaja-
das en favor de los necesitados. Es necesario dejar de 371
lado por su multitud las veces que o bien convenció en toda ocasión a los helenos en común a que no pelearan entre sí, o bien mandó embajadores para consolar a los

[305] Sobre la costumbre de los discursos fúnebres, etc.; cf. LORAUX, *L'invention...*, págs. 15-75.

[306] Sobre la costumbre cf. PLATÓN, *Menéxeno,* 249a; TUCÍDIDES, II 46; ISÓCRATES, *Sobre la Paz,* 82; ARISTÓTELES, *Política* II 8, 5 (1268a); OLIVER, *The Civilizing...,* pág. 106.

[307] Sobre la *diobelia,* véase A. H. HANDS, *Charities and Social Aid in Greece and Rome,* Londres, 1968, pág. 100.

[308] DEMÓSTENES, IX 42-3.

necesitados. Pero recordaré aquí dos casos. Apaciguó, por una parte, a los argivos que estaban revueltos entre ellos, y reconcilió, por otra, a los cretenses que luchaban entre
372 sí. ¿Quién podría nombrar un signo mejor de piedad, prudencia y benignidad? Pues cuando votaron los corintios no recibir en la asamblea de todo el pueblo la embajada sagrada de aquí, e incluso prohibieron a la ciudad por medio de una embajada que la enviara, prepararon y enviaron a la vez a los miembros de la embajada y a los hoplitas. Cuando estaban en Eleusis, vinieron los corintios para firmar la paz, y tras enviar la embajada sagrada hicieron vol-
373 ver a los hoplitas [309]. Pero de los misterios unos han sido honrados por antiguos, otros por necesarios y, por fin, otros conocidos por todos. Los eleusinios aventajan con todos los votos. Además sobre los otros no versa nuestro discurso. Sois los únicos helenos que hacéis un festival cada año no inferior a los que tienen lugar cada cinco años y recibís de Eleusis más visitantes que otros en toda la la ciudad. Y todos defienden acaloradamente siempre que el festival del año en curso aventaja en número de perso-
374 nas al precedente [310]. Ciertamente ahora todos piensan que Heracles y los Dioscuros son dioses. Sin embargo, mientras éstos vivían entre los hombres, la ciudad fue a los primeros extranjeros a los que enseñó sus ritos [311]. De esta manera aparece sacralizando a los que nosotros ahora sa-
375 crificamos. También sólo esta ciudad realiza aun ahora más

---

[309] El escoliasta cita DEMÓSTENES, III 20, pero se desconocen el suceso y circunstancias; BEHR, *Aristides...*, pág, 258.

[310] Véase n. 11.

[311] Según la tradición fueron los primeros admitidos en los ritos de iniciación mistéricos (JENOFONTE, *Helénicas* VI 3, 6); véase MILONAS, *Eleusis...*, págs. 77 y 305 y sigs.

juegos de primer rango que todas las demás. Por decirlo de alguna forma, todo o solamente se da entre vosotros, o procede de vosotros, y ha sucedido de alguna de estas tres maneras: unas cosas proceden de vosotros, otras se dan entre vosotros de forma más eximia y otras, por fin, se dan de forma más abundante.

Quienes nada ilustre tienen que mostrar, ni obra que 376
pueda calificar de propia, ni algo por lo que enorgullecerse, huyen a los tiempos de Troya y discuten por su honra, sin hablar siquiera así de nada común a todos ellos, sino que dependen de la reputación de un solo hombre, por ejemplo los ftiotenses, pilios e itacenses [312], de la misma forma que algunos pobres labriegos que se hacen a ellos mismos ricos porque uno solo lo sea. Además de no necesitar 377
la ciudad tal refugio, tampoco ha sido privada de este condimento. El poeta común a los helenos en el catálogo de las naves y ciudades dice que el general de los atenienses fue sobresaliente «en conducir caballos y hombres de escudo» [313]. Y lo siguiente es más importante y limpio de 378
una pretensión de elogio, pues a los demás, aqueos u otros, que ensalza por la fuerza del cuerpo o por otro rasgo como los mejores, cuando ello sucede, los elogia de la siguiente manera, diciendo: «De estos y de los caballos los que siguieron a los Atridas» [314], y en otra parte, que de los que dicen que estaban entonces en Ilión, uno era el mejor arquero [315]. Y Néstor dice a algunos de los más distinguidos de su época: «Yo en alguna ocasión he tratado con

[312] Ciudades que carecían de importancia en época romana y que reivindicaban su pasado homérico para oponerlo a un presente mediocre.

[313] *Ilíada* II 552.

[314] *Ilíada* II 762.

[315] *Ilíada* XIII 313.

hombres mejores que vosotros»[316]. Y seguidamente enumera a muchos, como si aquellos fueran semejantes entre
379 sí y ninguno de ellos sobresaliera de forma clara. Haciendo memoria de Menesteo, el poeta no utiliza ninguna calificación parecida, sino que podando estas cosas dice simplemente: «Ningún hombre sobre la tierra es semejante a él»[317]. Un poco antes de esto cuenta de Erecteo cómo la
380 diosa lo alimentó, pero que la tierra le parió[318]. Quizá no esté fuera de razón que de éstos a los que declara los mejores en los diferentes aspectos, les proclame con la adición de su tiempo y linaje, ni tampoco que al que elogie como el mejor de los nacidos en esta tierra lo elogie como
381 el mejor de los nacidos en toda la tierra. Tras poner con los mejores en lo relativo a la guerra a dos aqueos, llama a uno de los dos epónimos salaminio[319].

382 Una cosa venerable se dice de la constitución de los lacedemonios: que el dios les dispuso las primeras leyes[320]. Este mismo dios se manifestó organizando a la ciudad por tribus y familias e instituyendo los sacrificios adecuados para cada uno, como distinguió para ellos a los reyes, arcontes y prácticamente el resto de la constitución[321]. De forma que el dios no sería menos el legislador de esta ciudad que de la de aquellos.

---

[316] *Ilíada* I 260 ss.

[317] *Ilíada* II 553.

[318] *Ilíada* II 547 ss.

[319] *Ilíada* II 557.

[320] Apolo era, según la tradición, el inspirador de la *Gran Rhetra* (Plutarco, *Licurgo,* 6).

[321] Aristóteles tan sólo dice que la Pitia eligió 10 nombres de 100 previamente seleccionados (*Constitución de Atenas* XXI 6).

La constitución de Atenas

Quiero recordar también brevemente la constitución de esta ciudad, en la medida de lo posible. Pues ciertamente todos la alaban, pero prácticamente nadie ha analizado todo su contenido. Yo afirmo que esto es simple y complejo. Hay tres tipos de constitución, para hacer una división clara; cualquiera que se prefiera, prefiere la ciudad. Tuvo al principio una realeza y no durante pocas generaciones, no sólo con la dinastía de los erectidas, sino también con los que después fueron considerados dignos. La democracia es conocida incluso por los niños y es la más pura y poderosa de todas las formas de gobierno que han tenido lugar entre vosotros. También creo que quien mire al Consejo del Areópago confesará que no se puede hallar mejor imagen de la aristocracia y que conserve mejor su buen nombre [322]. Así surgieron aquí todos los modelos de constitución. Pues como si la ciudad hubiera legislado que se escogiera para todos los hombres lo adecuado a sus talantes, las descubrió todas y las propuso a todos, ayudando a la naturaleza por todos los medios, lo mismo que he señalado que decidió la ciudad con los frutos y las demás cosas.

383

384

385

386

Pero lo que sigue es aún más notable y perfecto, pues los reyes aparecerán claramente estimando la mayor participación de los otros e incluso situándose en la misma forma de pensar que la mayoría, y el pueblo, si descubría 387

[322] Se trata de la vieja teoría, testimoniada por primera vez en PLATÓN, de la *Constitución Mixta,* según la cual se alcanzaban los ordenamientos políticos más perfectos y justos con la mezcla de las formas políticas puras (Monarquía, Aristocracia y Democracia). Así lo vio POLIBIO para Roma y así lo ve también ARISTIDES para Atenas; véase K. VON FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution,* Nueva York, 1954.

que uno estaba por encima de la mayoría, lo ponía al frente y le tenía como arconte perpetuo, guardando esto para pocos, en caso de que se les apreciara mejores que los de-
388 más, y sin embargo, sus iguales. De igual manera también el consejo miró siempre por mejorar al pueblo, nunca pensó en intereses privados, sino que consideró como su más hermoso privilegio colocar los intereses de la mayoría a salvo y con reputación. De forma que la ciudad tiene reputación entre los demás, no sólo por cada tipo de constitución, sino por la mezcla de todas ellas. Pues de la misma forma que el universo está compuesto de cuatro elementos, como reza la antigua teoría [323], pero cada uno de éstos participa de la naturaleza de los restantes y cada especie ha recibido la denominación por el que prevalece en ella, así también las constituciones, por muy diferenciadas que estén, es razonable que participen unas de otras, tanto si vamos a considerar una realeza justa como un gobierno
389 de pocos o de muchos. Se comprendería esto si se comparara la monarquía en la ciudad con la monarquía en otros sitios en la misma época o de la Hélade o de tierra bárbara, pero también la democracia en Atenas con la democracia en otros sitios y la reunión del consejo con los órganos de gobierno y poder en otras partes. Pues si es necesario dejar de lado las demás y hablar sólo en favor de la democracia, aparecerán como mucho más imprudentes y desmesurados en sus designios y deseos todos los que han participado en esta forma de gobierno, sin haber llegado ni de cerca a la categoría y brillantez de los de la ciudad.

390 También, en efecto, fue la primera ciudad que enseñó que no se debía tomar la riqueza como un beneficio, ni admirarla. Ciertamente nunca privilegió a los que sobresa-

---

[323] Platón, *Timeo*, 32C.

lían en riquezas, permitió que se beneficiaran de ella en la medida que no sufrieran injusticia por ello; tampoco menospreció a los hombres virtuosos pero pobres, pienso que porque consideraron vergonzoso que, sabiendo que los mejores sirvientes no son los más ricos, sino los más fieles, se definiera, entre hombres que se declaraban libres, su dignidad por su riqueza, sino que tal cual fuera cada uno, así fuera considerado. Sólo esta ciudad no alteró el orden, ni hizo que lo tercero por naturaleza fuera lo primero por ley. Ni es posible verla, como algunos de los que afirman ser filósofos [324], hablando de una manera sobre estos temas, para después someterse de hecho y ceder siempre ante los que perciben más poderosos. Pero se ha visto conceder magistraturas, confiar en ellos y considerar dignos de toda honra no a los de más grandes recursos, sino a los de naturalezas más idóneas, por pensar que quien
es mejor en virtud también lo es en todo. Mostró esto 391
no en menor medida cuando alcanzó su mayor poder. Pues aun cuando en ella había por aquel tiempo algunos varones ilustres con más riquezas que las de las primeras casas de los helenos y otros con la más extrema de la pobreza, escogió para poner al frente de los helenos a uno de estos últimos [325]. Él alcanzó reputación por lo que dispuso y la ciudad por su elección.

A pesar de que hay muchas cosas que se podrían referir 392
sobre la constitución política, muchas también han sido dichas y el tiempo se va y no es necesario tratarlo todo. Terminaré también el desarrollo en torno a este tema añadiendo un aspecto. El que coincidan aquí lo mejor y la

[324] Los cínicos, de los que tenía una pésima opinión Aristides; véase Behr, *Aelius Aristides...*, pág. 269.

[325] Aristides, hijo de Licurgo; véase n. 219.

libertad de elección y sea este tipo de vida patrimonio de todos y se concedan las honras a los más aptos, ¿cómo no va a considerarse en verdad propio de una ciudad libre y de una constitución en la que es posible vivir como se quiere y en la que alcanzan honra y poder no quienes lo
393 pretenden, sino los probados en virtud? Pues si conservaron lo razonable en las luchas contra enemigos y en los momentos de necesidad, no se esforzaron la mitad o menos por los asuntos públicos, sino que todos se esforzaron por igual en su celo según sus posibilidades por pensar que competían en favor de la patria común y de premios comunes, sin que quedara para unos el pasar peligros y para otros gobernar, si vencían. A partir de aquí la concordia y confianza de unos para con otros floreció en la ciudad, si en alguna ocasión disputaron, no fue difícil la concordia. Pero si se requirió arrojo, todo lo demás fue nada en relación con ellos. Ni siquiera me parece que los atletas del pentatlón que ganan en todo hayan prevalecido en tal medida en todas las cosas.

394 ¿En qué ocasiones no sería uno mejor recordando a la ciudad? ¿Acaso en campañas? ¿Pero de dónde se obtendrían mejores ejemplos o haciendo uso de qué arengas se
395 exhortaría mejor? ¿En los festivales? Pero ella es guía de
396 estas cosas. ¿Tal vez en las asambleas y en la administración de la ciudad? ¿Qué pueblo es más incisivo y amable,
397 o qué caudillos populares más dignos de admiración? ¿Acaso en la práctica de la oratoria y de la demás sabiduría? Aún ahora vienen también todos aquí. Y para fortuna de la ciudad no han desaparecido las distintas escuelas de filósofos, ello sin contar que los que viven en cualquier lugar de la tierra necesariamente recordarán al mismo tiempo la oratoria y la ciudad. Y no podrán expulsar de su espíritu esta imagen, viéndola en los discursos como en

un espejo. El nombre y solar de esta ciudad es respetado 398
por todos los hombres como ningún otro, y lo mismo particulares que reyes lo han respetado no poco, sino que ellos mismos se vanaglorian por la excelencia de las honras que le han tributado [326].

Son manifiestos la benevolencia y apoyo de los dioses 399
por medio del adivino común y del intérprete ancestral de la ciudad [327], al indicarle que sacrificara en favor de los helenos antes de la labranza y llamando a la ciudad «metrópoli de los frutos», e incluso considerando que debería llevar una corona, como vencedora vitalicia. Y el dios la llamó con respecto a las otras ciudades «águila en las nubes» [328].

Sólo a esta ciudad, según parece, le han sucedido dos 400
cosas contrarias. Pues se han dicho los más numerosos y hermosos elogios sobre ella y ninguna hay que haya alcanzado menos. Ha sido admirada antes que todas las otras,
pero nada realmente digno de ella ha escuchado. Al prin- 401
cipio yo me admiraba oyendo cómo la llamaban «pritaneo de la sabiduría» [329] y «hogar de la Hélade» [330] y «protección» y cuantas cosas semejantes se dicen de la ciudad, pero ahora a mí me parece que todas estas cosas no dan en el blanco. Sin embargo, si alguna ciudad debe ser

[326] Es el caso especialmente notable y próximo de Adriano. Sobre el tema véase J. H. Oliver, «The Athens of Hadrian» en *Les empereurs romains d'Espagne,* París, 1965, págs. 123-133.

[327] Apolo Pitio.

[328] Escolio a Aristófanes, *Caballeros,* 1013.

[329] Platón, *Protágoras,* 337d.

[330] Denominación procedente de un oráculo de Delfos, según un escoliasta; véase Ateneo, 254b; Behr, *Aristides...,* pág. 274.

llamada «lugarteniente» o «familiar de los dioses» o «imagen» o «modelo de la naturaleza humana», a mí me parece que es ésta.

Peroración

402 A cambio de ello, oh helenos, no es razonable que tengáis envidia de la ciudad, ni que os avergüence ir detrás; por el contrario, participad en su engrandecimiento con lo que tengáis y sentíos orgullosos. Pues cuando vencen los atenienses, vencéis vosotros. Además es imposible que todos sean los mejores. De la misma manera que cuando vence un general la ciudad participa de su reputación, así, honrada la ciudad según
403 lo debido, a todos alcanza su honra. Creo que no se avergüenza a los atenienses si alguno prefiere su Acrópolis. Pues bien, es necesario que también vosotros, considerándola como una especie de acrópolis o cumbre de la Hélade y de los emparentados, embellezcáis la ciudad de palabra y de obra, y participéis de su fama, pero sin conside-
404 raros privados de la vuestra. El discurso ha sido dispuesto por nosotros a modo de un peplo, como un adorno para la fiesta de las Panateneas. Otorgarle favor está en manos de la misma diosa a la que pertenece el discurso y la ciudad.

CONTRA PLATÓN: EN DEFENSA DE LA RETÓRICA

INTRODUCCIÓN

No es de extrañar que un sofista que emite sobre la retórica opiniones [1] como *es lo más bello que existe* (II 18), *los oradores están poseídos por la divinidad* (II 75) o *de las actividades humanas la retórica es lo más grande, lo primero, lo más perfecto y, si se me permite decirlo, lo más digno de alabanza* (II 204), dedique gran parte de su obra [2] a defender lo que fue la razón de su vida: la retórica. A tal menester dedicó E. Aristides los llamados *Discursos platónicos:* II: *En defensa de la retórica;* III: *En defensa de los Cuatro;* IV: *A Capitón,* amén de otros discursos que abundan en el mismo tema, como el XXXIII: *A quienes le critican porque no declama;* el XXXIV: *Contra quienes se burlan de los misterios de la oratoria;* y el XXVIII: *Sobre una digresión personal.*

El *Discurso II* retoma la vieja polémica [3] entre retórica y filosofía. Surgió en los primeros años del siglo IV a. C.,

---

[1] Uno de los pasajes más expresivos al respecto se lee en el discurso XXXIII 20: *Para mí la retórica lo significa todo, tiene todos los poderes.*

[2] 436 páginas en la edición de Dindorf y 404 páginas en la de Lenz-Behr.

[3] Por DIÓGENES LAERCIO (III 34) sabemos que Molón, maestro de Cicerón, escribió un discurso contra Platón. Cf. Escolios a ARISTÓFANES, *Nubes* 144.

se repitió en el siglo II a. C. y renació con pujanza entre los sofistas del siglo II d. C. Distinguidos estudiosos [4] me eximen de hacer una historia del problema. Sólo recordaré el breve resumen que sobre esta querella antigua nos ha legado Cicerón (*De Oratore* III 57 ss.). En un principio, nos cuenta el gran orador romano, la educación preparaba para la acción y la palabra y los maestros, còmo Fénix a Aquiles (*Ilíada,* IX 443), enseñaban a vivir y a hablar correctamente [5]. Luego, unos hombres se dedicaron a la poesía, otros a la geometría, otros a la música y otros a la dialéctica [6]. No obstante, había hombres, como Temístocles, Pericles o Terámenes, que brillaron en política, porque poseían una sabiduría doble e inseparable: la de la acción y la de la palabra [7]. Había quienes no eran políticos, pero que enseñaban tal sabiduría, como Gorgias, Trasímaco e Isócrates. Por último, había otros, cultos, inteligentes y apartados de la vida pública, que hostigaban y menospreciaban la práctica de la oratoria [8]. El principal de esos hombres fue Sócrates, quien en sus discusiones separó el conocimiento de la sabiduría del hablar correcta-

---

[4] H. von Arnim, *Leben und Werke des Dion von Prusa,* Berlín, 1898, págs. 4-114; W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega,* México, 1971, págs. 830, 844-6, 922-950 y 982-998; G. A. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece,* Princeton, 1963, págs. 13-23, 78-79 y 321-330; A. Tovar, *Aristóteles. Retórica,* Madrid, 1971, págs. XXI-XXXII; J. de Romilly, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece,* Cambridge (Mass.)-Londres, 1975, páginas 69-75.

[5] *De Oratore* III 57: *Nam vetus quidem illa doctrina eadem videtur et recte faciendi et bene dicendi magistra.*

[6] *De Oratore* III 58.

[7] *De Oratore* III 59: *propter ancipitem, quae non potest esse seiuncta, faciendi dicendique sapientiam florerent.*

[8] *Ibidem.*

mente [9]. Platón, dado que Sócrates no dejó nada escrito, fue quien transmitió su doctrina. Este fue el origen de una separación *(discidium)* absurda, inútil y censurable: la de sabiduría y elocuencia [10].

La posición de Cicerón, como la de Isócrates antes y la de E. Aristides después, es clara: reconciliar al orador ideal con el filósofo elocuente, es decir, en el orador ideal está el sabio. Esta concepción del orador se repetirá más tarde en Quintiliano (*Institutiones Oratoriae,* XII 1), en los oradores cristianos, en la Italia renacentista y en el período neoclásico tanto europeo como americano [11].

El primer discurso platónico *En defensa de la retórica* fue escrito, según Behr [12], entre los años 145 y 147 d. C., cuando E. Aristides estaba como incubante en el *Asclepieion* de Pérgamo.

La opinión generalizada [13] apunta a considerar los *Discursos platónicos* como un ataque al *Gorgias* de Platón. La ocasión sería el renacimiento en Pérgamo de una escuela platónica dirigida por Cayo [14]. Otros verían un ataque

---

[9] *De Oratore* III 60: *sapienterque sentiendi et ornate dicendi scientiam, re cohaerentes, disputationibus suis separavit.*

[10] *De Oratore* III 61: *Hinc discidium illud exstitit quasi linguae atque cordis, absurdum sane et inutile et reprendendum, ut alii nos sapere, alii dicere docerent.*

[11] Léase a G. A. KENNEDY, *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times,* Chapel Hill (North Carolina), 1980, pág. 89.

[12] En *Aelius Aristides and the Sacred Tales,* Amsterdam, 1968, páginas 128 y 55.

[13] Por ejemplo, A. BOULANGER, *Aelius Aristide et la Sophistique dans la province d'Asie au II^e siècle de notre ère,* París, 1968 (= 1923), página 249, y B. P. REARDON, *Courants littéraires grecs des II et III siècles après J. C.,* París, 1971, pág. 149.

[14] Véase BEHR, *Aelius Aristides...,* pág. 54.

velado a los cínicos, quienes solían aprovechar los argumentos platónicos para atacar indiscriminadamente a la retórica [15]. Lo cierto es que el platonismo conoció un extraordinario auge entre los sofistas y rétores del siglo II d. C. [16]. Recuérdese a Albino, maestro de Galeno, a Apuleyo, quien resumió la doctrina platónica en su *De Platone et eius dogmate,* a Tauro, maestro de Herodes Ático y de A. Gelio, a Frontón y otros [17].

Ahora bien, el ataque de E. Aristides a Platón puede también ser entendido como una diatriba contra los filósofos de su tiempo o, para ser más exactos, contra los que utilizaban impropiamente el nombre de filósofos. Como indicó Boulanger [18], la polémica no se centró en los filósofos de las sectas tradicionales o escolásticos ni en los filósofos conferenciantes, sino en los filósofos moralistas, continuadores de Diógenes y Menipo de Gádara, que denigraban la civilización griega y despreciaban la retórica. En esta línea hay que entender los ataques a filósofos de

---

[15] Cf. C. A. Behr, *Aristides I* (Loeb Classical Library; 458), Londres, 1973, pág. 278.

[16] Léase a Phillip de Lacy, «Plato and the Intellectual Life of the Second Century A. D.», en *Approaches to the Second Sophistic,* editado por G. W. Bowersock, University Park, 1974, págs. 4-10. Es fundamental el libro de J. Dillon, *The Middle Platonists,* Londres, 1977, especialmente el capítulo 5: «The Athenian School in the Second Century», páginas 231-265. El mismo E. Aristides poseía un conocimiento profundo de los escritos de Platón desde su época de discípulo del *grammaticus* Alejandro de Corieo, el que fuera también uno de los maestros del emperador Marco Aurelio.

[17] El *Erotikós lógos* de Frontón, por ejemplo, se basa en el *Fedro* de Platón; cf. A. Ramírez de Verger, «La *fabula de somno* de Frontón», en *Religión, Superstición y Magia en el mundo romano,* Universidad de Cádiz, 1985, pág. 64.

[18] *Aelius Aristide...,* pág. 260.

Dión de Prusa, Herodes Ático, Luciano, Frontón o Apuleyo [19], además del propio E. Aristides. Así se podrá entender que la incoherencia del final del discurso no es tal. Al llamar a Platón *padre y maestro de los oradores,* salva un modelo estilístico tan querido en el siglo II d. C. Sin embargo, con la excusa de rebatir los argumentos de Platón contra la retórica, está lanzando un ataque furibundo no tanto contra Platón como contra los filósofos que *murmuran disparando en la oscuridad, hombres cuyas palabras no es fácil entender... al decir estos sofismas* (II 464).

E. Aristides va desgranando uno a uno los argumentos que Platón empleó en el *Gorgias* para atacar a la retórica. El método empleado por nuestro sofista consiste en refutar las propias afirmaciones de Platón hasta volverlas contra él. He aquí el contenido del discurso:

I. *Exordio* (1-19)

La verdad vale más que la tradición (1-12).
Defensa de la retórica (13-19).

II. *Acusación de Platón contra la retórica: la retórica no es un arte* (20-31).

III. *Resultado de conceder que la retórica no es una arte* (32-134).

Los oráculos y la poesía están por encima del arte (32-46).
Los poetas están por encima del arte (47-49).
Los inspirados por la divinidad carecen de arte (50-77).

---

[19] Por Sinesio sabemos que Dión de Prusa escribió un opúsculo contra los filósofos; véase a P. Desideri, *Dione di Prusa,* Mesina-Florencia, 1978, pág. 62. Para Herodes Ático, cf. A. Gelio, IX 2. Sobre Luciano, léase a J. Bompaire, *Lucien écrivain,* París, 1958, págs. 485-491; también *Icaromenipo* 6 ss., *El Pescador* 31 ss., *Timón* 54-55 y *Los Fugitivos* 12 ss. Sobre Apuleyo, cf. *Flóridas* VII 9-13.

Sócrates, un hombre sin arte (78-83).
Ejemplo de los poetas: Homero (84-96), Hesíodo (97-108), y Píndaro (109-112).
Naturaleza y arte (113-134).

IV. *Refutación de que la retórica no es un arte* (135-177).
Ejemplos: el disparo con arco (141-142), la navegación (143-148), la medicina y la educación física (149-156), la pintura (157-162) y la mántica (163-170).
La retórica (171-177).

V. *La retórica no es adulación* (178-203).

VI. *La retórica, la justicia y demás virtudes* (204-343).
Origen de la retórica (205-211).
La retórica y las leyes (212-221), la administración de justicia (222-233) y la política (234).
La retórica y las virtudes (235-246).
La retórica y su abuso (247-256).
La retórica debe ser estimada por sus virtudes, no por sus defectos (257-260).
Retórica y filosofía: sobre que es preferible sufrir a cometer injusticia (261-318).
Ejemplos del viaje de Platón a Sicilia (279-298), de Sócrates (299-300), de Jenofonte (301-303) y de las *Leyes* de Platón (304-318).

VII. *La virtud de los Cuatro* (319-343).

VIII. *Contra la existencia de dos tipos de retórica* (344-361).

IX. *Superioridad del orador* (362-437).
Ejemplos: timonel de una nave (362-371), ingeniero militar (372-373), educación física (374-375), nadador (376-379).
Los ejemplos de Platón son inadecuados (380-381).
La retórica participa de todas las virtudes (382-383).
La palabra y la acción (384-393).

Mito sobre el origen de la retórica (394-402).
Supremacía de la razón y la retórica (403-411).
retórica y medicina (412); retórica y estrategia (413-419).
Placer y utilidad de la retórica (420-424).
Superioridad de la retórica (425-428).
Retrato del orador ideal (429-437).

X. *Platón está a favor de la retórica* (438-445).

XI. *Sobre los dos tipos de retórica* (446-461).

XII. *Peroración* (462-466).

Los *Discursos platónicos* han recibido por lo general una valoración negativa. Para Boulanger [20], por ejemplo, el discurso II *se caracteriza por el desorden en la exposición* (pág. 212), *es una enorme e inútil diatriba* (pág. 225), *carece de originalidad* (pág. 237) y *los discursos platónicos son auténticos monstruos* (pág. 449). Behr [21] salva del *En defensa de la retórica* justamente lo que no tiene relación directa con el contenido del discurso: la descripción de la vida de los incubantes, las discusiones sobre medicina, los sueños y los datos autobiográficos del autor.

El discurso II, no obstante, tiene valores indudables. La teoría retórica que se trasluce a lo largo del discurso representa una síntesis de la tradición isocrática y las peculiaridades de la retórica romana: el origen divino de la retórica, el papel fundamental del orador en la sociedad, la concepción del hombre de estado como orador y hombre de acción, el orador ideal como hombre de bien, y el orador como sabio por excelencia, el verdadero filósofo. También son de destacar el orden y la actualidad del discurso. La secuencia de argumentos ha sido cuidadosamente dis-

[20] En *Aelius Aristide*..., págs. 212 y sigs.

[21] *Aelius Aristides*..., págs. 55-56.

puesta, como puede observarse en el resumen del contenido del discurso arriba indicado. De otro lado, hay quien tilda al discurso de anacrónico [22], porque E. Aristides actúa como si estuviera en el siglo v o iv a. C. Pero depende de lo que se entienda por arcaísmo o por imitación. Para los rétores y sofistas del siglo ii d. C. revivir el pasado era un modo de reafirmar el presente [23]. De ahí que en una polémica aparentemente estéril E. Aristides estuviera reafirmando su identidad de gran sofista frente a los falsos filósofos de su tiempo.

Sobre el estilo del discurso [24] baste decir que, lógicamente, E. Aristides no emplea el estilo commático de las monodias o los himnos, ni el descuidado o familiar de los *Discursos Sagrados,* sino el estilo periódico de la mayoría de sus discursos epidícticos. Huelga también decir que su vocabulario es extremadamente ático y que escasean los poeticismos tan abundantes en otros discursos.

El discurso II levantó fuertes críticas, hasta el punto de que el autor respondió más tarde a ellas en el discurso IV *(A Capitón).* Todavía un siglo más tarde, el filósofo neoplatónico Porfirio compuso un *Contra Aristides* para defender el *Gorgias* de Platón de los ataques del sofista de Esmirna [25].

Antonio Ramírez de Verger

---

[22] Reardon, *Courants littéraires...,* pág. 150.

[23] Es la tesis de E. L. Bowie, «Greeks and their Past in the Second Sophistic», *Past and Present* 46 (1970), 3-41 [= M. I. Finley, *Estudios sobre historia antigua,* Madrid, 1981, págs. 185-231].

[24] Cf. Boulanger, *Aelius Aristide...,* págs. 413 y sigs.

[25] Los restos han sido reunidos por C. A. Behr en «Citations of Porphyry's 'Against Aristides' preserved in Olympiodorus», *Amer. Journ. of Philol.* 89 (1968), 186-199.

LIBRO I[1]

I. EXORDIO

La verdad vale más que la tradición

Creo que quien vaya a opinar correctamente o vaya a emitir su voto con independencia y rectitud no debe fijarse ni mirar con envidia si algún antepasado de renombre tuvo puntos de vista diferentes sobre el mismo asunto, sino que debe buscar en la práctica aquello sobre lo que es natural que se discuta con mayor ardor en todas partes, a saber, de parte de quién está la verdad, y debe querer que se imponga ésta. Es extraño, en efecto, que no se crea al primer orador en las asambleas o en los juicios, y que todos sepan bien que, si los juicios siguieran esa norma, ningún acusado sería absuelto, porque todos ellos toman la palabra después del acusador; 1
2

[1] La división del discurso en dos libros se remonta a Sópatro de Apamea, sobre el año 300 d. C.; cf. C. W. Behr, *Aristides,* I (Loeb Classical Library; 458), Londres, 1973, págs. 280-281; y su artículo «Citations of Porphyry's *Against Aristides»*, *Am. Journ. Philol.* 89 (1968), 198; véase también a F. W. Lenz, *The Aristeides Prolegomena* (Mnemosyne: Supplement V), Leiden, 1959, pág. 23.

en los discursos demostrativos, en cambio, y en la valoración que se hace sobre ellos, se sabe que prevalece la opinión de los que preceden en el tiempo, y no la de quienes muestran sus propias opiniones sobre el punto a debatir. Los poetas trágicos, los tañedores de cítara y de otros instrumentos musicales no reciben la estimación acorde con el orden de actuación —en caso contrario bastaría sólo el sorteo—, sino que recibe la corona y es proclamado vencedor el mejor concursante, aunque haya sido el último en actuar. Por el contrario, quienes se creen concursantes o jueces de competiciones más elevadas tienen en tan alta estima el tiempo, que no sólo consideran en todo inferiores a quienes vienen detrás, sino incluso incapaces de pre-
3 sentar mejores razonamientos que los dichos. Sin embargo, veo que en las competiciones de gimnasia no sale vencedor el primero que se inscribe, sino el que demuestra ser el
4 mejor en la prueba en la que se ha inscrito. Y esto vale tanto en definitiva que en las competiciones —y añadiré que incluso en las mismas pruebas de velocidad— no se concede la victoria a quienes toman la delantera al princi-
5 pio, sino a quienes los sobrepasan. ¿No es un contrasentido total que los que practican y estiman tanto los lances del ejercicio físico, ahora y en el pasado, sientan reverencia por la belleza y la justicia de la razón, mientras que los que destacan por los atributos de la razón y no pueden vivir sin entrenarse en ella [2] se encuentran en tal desidia —más bien diría que injusticia— que sólo se emplee como prueba de fiabilidad con todos ellos la primacía en hablar, y se prefiera admirar la elocuencia a la verdad, como si fuese preciso considerar y no descubrir lo mejor? Y se cam-

[2] Se refiere a la retórica.

bian las leyes, si es preciso, pero no se admite discusión alguna sobre lo que es inmutable por naturaleza. Por el contrario, se prefieren las opiniones primeras como si fueran límites y marcas, y ello aunque no sea preciso anular, como en las leyes, las opiniones anteriores con razonamientos opuestos, sino que basta con ofrecer a la otra parte la misma consideración que a ellos. Además, en los juramentos públicos se incluyen cláusulas para quitar o añadir lo que parezca bien en una revisión posterior, y sólo se concede autoridad al pasado con la misma convicción que si alguien sostuviera que solamente gozan de buena salud los que han nacido primero, sin caer en la cuenta de que tal juicio y cálculo no resulta de utilidad precisamente a quienes dicen honrar.

Si es, pues, necesario ceder al tiempo y medir la digni- 6
dad a partir de él, ya no tiene sentido el respeto presente
de todos hacia los antiguos. En ese caso, en lugar de los 7
que ahora son famosos se llevarían la palma Íaso, Críaso, Crotopo, Foroneo [3], algún argivo mítico, Deucalión, alguien de otro país, Licaón de Arcadia y Cécrope de Atenas [4], y, entre otros pueblos, los frigios, supongo, por la evidencia del término 'bekos' [5]. Y he dejado a un lado

[3] Foroneo fue el primer rey mortal de Argos; de él descienden, entre otros, Iaso, Críaso y Crotopo. Cf. A. Ruiz de Elvira, *Mitología clásica,* Madrid, 1975, págs. 111 y 122-125.

[4] Licaón y Deucalión pertenecen a las primeras estirpes humanas. El primero nace de Pelasgo y la oceánide Melibea (o la ninfa Cilene), y el segundo es hijo de Prometeo y la oceánide Clímene. Cécrope, rey legendario de Atenas, es hijo de Erecteo y la náyade Praxítea, hija del río Cefiso; cf. Ruiz de Elvira, *Mitología clásica,* págs. 112 y 355.

[5] Es la versión de Heródoto, II 2, 4; cf. la nota de C. Schrader al pasaje citado en su traducción de Heródoto, *Historia. Libros I-II* (Biblioteca Clásica Gredos, 3), Madrid, 1977, págs. 279-280.

a Caletía [6], la mejor de las mujeres y de los hombres.
8 Si juzgamos por ese rasero, ni siquiera Codro [7] será digno
de honra, porque es un niño, no un anciano, en compara-
ción con los citados, de forma que tendremos que buscar
con lupa a quienes vivieron antes de que existiera la luna.
9 Homero, Hesíodo y otros famosos hasta nuestros días, Pla-
tón, por ejemplo, Demóstenes y quienes vivieron un poco
antes, todos ellos no tienen esperanza de alcanzar, ni si-
quiera en mucho tiempo, igual fama, puesto que sus pre-
10 decesores siempre irán por delante de ellos. Y si a todos
parece evidente que aquéllos ensombrecieron a sus antepa-
sados por destacar por sus cualidades naturales, no es lógi-
co ni rechazar por completo a los escritores posteriores ni
desconfiar de que alguien pueda en la actualidad ofrecer
una opinión sobre el asunto que se esté tratando, sino que
hemos de saber de los mismos a los que, al parecer, respe-
tamos, el abismo que media entre ser el anterior y ser el
11 mejor. Así que tal vez sea de justicia venerar a los anti-
guos en su conjunto, pero no es de justicia temblar ante
ellos, a menos que sea preciso aparentar que veneramos
a quienes tienen renombre por sus ideas por encima de
las ideas mismas. Y de que si sobre alguien debemos pen-
sar de esa forma ése es Platón, no necesito otros testigos,
sino que me basta él mismo, no sólo por cuanto grita y
aconseja a lo largo de su obra de que la verdad está por
encima de todo [8], sino también por su propio ejemplo.
12 Y, en efecto, si él, por censurar en muchas cuestiones a

[6] Hija de Píraso o Piranto, fue la primera sacerdotisa de Hera en Argos; Ruiz de Elvira, *Mitología clásica,* pág. 123.

[7] Último rey de Atenas, sacrificó su vida por la patria; cf. E. Aristides, *Panatenaico* (I Lenz) 87.

[8] En *Fedón* 91c.

Homero, tan anterior a él, no se ha visto por ello privado de la palabra, sino que la tiene ante quienes se molestan con sus opiniones, entonces, según Platón mismo, como se ve, y según aquellos que lo alaban y absuelven de toda acusación, es posible el atrevimiento de escuchar a la persona que tenga una opinión opuesta a él, no lanzándole reproches por ello, a no ser que sus razonamientos sean de poco peso.

Defensa de la retórica

Pues bien, consideremos y mostremos 13
la situación de lo que Platón expuso sobre la retórica con más apasionamiento del debido, fingiendo un encuentro en Atenas entre Gorgias y Sócrates. Sería 14
indigno, desde luego, que aquél, de una parte, al lanzar su clara acusación, no privara en cierto modo a la retórica de su propia defensa, sino que concediera a dos o tres la oportunidad de contradecirlo en forma de diálogos; y, de otra, que nosotros, que podemos y hemos decidido ayudarla con todas nuestras fuerzas, no tuviéramos ese coraje, siendo preciso oponernos a Platón en los mismos términos que él emplearía consigo mismo. A mí me parece absurdo 15
que Platón no se avergonzara de criticar a la retórica, de la que él mismo por cierto hacía algún uso; y que nosotros, en cambio, cuando hablamos en favor de la retórica, sintamos vergüenza de que alguien se moleste por Platón. Además, si es preciso que la retórica guarde silencio y sea 16
condenada, como en los juicios, por incomparecencia y siendo encima el arte de la palabra, eso sería una incongruencia. Pero si hay que decir algo, casi nos convendría probar enseguida y en primer lugar la justicia de lo que yo defiendo. No responde a la lógica que la retórica no pueda valerse de sus propios medios, con los que precisamente se defiende a otros, sino que parezca una de dos: o que es como

17 Platón pretendió o como hizo que pareciera. No se trata, pues, solamente del aserto general de que quien calla otorga, sino de que la retórica no va a ser tratada con justicia e incluso va a ser refutada su propia dignidad gracias a ella misma, ya que será aparentemente incapaz de defen-
18 der sus propios derechos. No obstante, yo me he propuesto pronunciar un discurso en aras de la justicia y de la utilidad, sobre todo, y en primer lugar, por respeto a la retórica misma y por creer que conviene ayudarla como a los propios padres, cada cual en la medida de sus posibilidades, y, en segundo lugar, lo hago también en nombre de otros hombres, para que no se formen opiniones incorrectas sobre las cuestiones más importantes y se enteren de que, cuanto más distinguida e importante es una persona, más proclive se es a confiar en ella, ni sean privados de grado —se podría decir igualmente que sin quererlo— de lo más bello que existe, en la creencia de que están maltratando a la retórica, que debe quedar libre de toda
19 difamación. Tal es, pues, el alcance de la presente disputa. Por ello, invoco en esta aventura a Hermes, dios de la elocuencia, a Apolo, director de las Musas, y a todas las Musas, para que sean mis guías, especialmente por la propiedad de esta invocación, puesto que el don que ellos otorgan es aquello en cuya defensa y por cuyo medio nosotros sostenemos esta disputa, y también porque concurren dos circunstancias: que mis palabras no versarán ni contra el peor de los griegos ni a favor del más insignificante de los asuntos.

II. ACUSACIÓN DE PLATÓN CONTRA LA RETÓRICA

La retórica no es un arte

Hay quienes de las palabras de Platón, 20
que han llegado a nuestro conocimiento, admiran más aquellas que versan sobre la cuestión que tratamos. Así que en todo necesitamos de la ayuda divina. Por 21
tanto, de la misma forma que los que van a iniciar una acusación contra una proposición ilegal, vamos a comenzar con sus mismas afirmaciones. Hélas aquí [9]: 22

Gorgias

463a *«Me parece, Gorgias, que no es una ocupación artística, pero sí de espíritu sagaz, osado y hábil por naturaleza para relacionarse con los hombres.*
463b *Su fundamento lo llamo adulación. Creo que hay otras muchas partes de esta actividad. Una es la cocina, que parece arte, pero, según mi opinión, no lo es, sino que es cuestión de práctica y rutina. También llamo partes de la adulación a la retórica, la cosmética y la sofística, cuatro partes que se aplican a cuatro objetos. Así que, si Polo* [10] *desea pre-*
463c *guntarme, que lo haga, pues todavía no sabe a qué parte de la adulación digo que pertenece la retórica. Todavía no se ha dado cuenta de que no le he contestado. Él sigue preguntándome si no creo que la retórica es algo bello. Pero no voy a contestar si la retórica es para mí bella o fea hasta no contes-*

---

[9] La cita pertenece a *Gorgias* 463a-465c.

[10] Polo, nacido en Acragante, era un maestro profesional de retórica; cf. E. R. DODDS, *Plato. Gorgias*, Oxford, 1959, págs. 11-12.

tarle primero qué es. Que no sería correcto, Polo. Ahora bien, si deseas informarte, pregunta a qué parte de la adulación creo que pertenece la retórica.

POLO. — *De acuerdo, te lo pregunto; contéstame a qué parte.*

463d SÓC. — *Entonces, ¿vas a entender mi respuesta? La retórica es, según mi razonamiento, un simulacro de una parte de la política.*

POLO. — *¿Y qué? ¿Es bella o fea, según tu opinión?*

SÓC. — *Para mí fea, pues llamo feo a lo malo, dado que debo contestarte como si ya supieras lo que pienso.*

GORG. — *Por Zeus, Sócrates, que ni yo mismo comprendo lo que dices.*

463e SÓC. — *Es lógico, Gorgias*[11]*, pues todavía no me he expresado con claridad; pero este Polo es joven e impaciente.*

GORG. — *Pues no le hagas caso y dime qué quieres decir con que la retórica es un simulacro de una parte de la política.*

SÓC. — *De acuerdo, voy a intentar explicar lo*
464a *que me parece que es la retórica. Si no es así, aquí está Polo que me refutará. ¿Dirías tú que el cuerpo y el alma son algo?*

GORG. — *Desde luego.*

---

[11] Gorgias, de Leontinos, cerca de Siracusa (Sicilia), vivió desde el año 480 al 375 a. C. Se cree que fue discípulo del filósofo Empédocles. En el año 427 fue enviado como embajador a Atenas, donde impresionó por su estilo oratorio, que destaca por las después llamadas figuras gorgianas: antítesis, homeoteleuto e isocolia. Se conservan de él el *Encomio de Helena,* la *Defensa de Palamedes* y fragmentos de discursos; cf. G. KENNEDY, *The Art of Persuasion in Greece,* Princeton, 1963, págs. 61-68.

SÓC. — *Entonces, ¿crees que existe un estado de salud para cada uno de ellos?*

GORG. — *Así lo creo.*

SÓC. — *¿Y no es posible un estado aparente, no real, de la salud? Por ejemplo, muchos aparentan tener cuerpos saludables y no se apercibiría fácilmente de que no lo son excepto por parte del médico o del monitor de gimnasia.*

GORG. — *Es verdad.*

SÓC. — *Digo que existe en el cuerpo y en el alma esa falsa apariencia, que hace que el cuerpo y*
464b *el alma aparenten estar saludables, pero que en realidad no lo están.*

GORG. — *Así es.*

SÓC. — *Veamos, pues, si puedo mostrarte con más claridad lo que quiero decir. Digo que, siendo dos los objetos, hay dos artes. De modo que llamo política a la que se refiere al alma, pero no puedo llamar con un solo nombre a la que se refiere al cuerpo, porque, aunque el cuidado del cuerpo es uno, yo digo que hay dos partes: gimnasia y medicina. En la política, lo correspondiente a la gimnasia es la legislación, y lo correspondiente a la medi-*
464c *cina es la justicia. Cada una de estas parejas tienen puntos de común entre sí, porque su objeto es el mismo, la medicina con la gimnasia y la justicia con la legislación. Sin embargo, unas se diferencian de otras de alguna manera. Siendo estas cuatro partes las que procuran siempre lo mejor, las unas del cuerpo y las otras del alma, la adulación, percibiéndolo así, no digo conscientemente, sino por conjetura, se divide a sí misma en cuatro partes, e, introduciéndose subrepticiamente en cada una de las*

464d *partes, pretende ser el arte en el que entra. No se ocupa en absoluto del bien, sino que, por medio de lo más agradable, va a la caza de la insensatez produciendo engaño, hasta el punto de parecer digna de gran valor. Así pues, la culinaria se introdujo en la medicina pretendiendo conocer los mejores ali-*
464e *mentos para el cuerpo, de forma que, si un cocinero y un médico tuvieran que demostrar ante niños o ante hombres tan insensatos como los niños quién de los dos, el cocinero o el médico, conoce mejor los alimentos beneficiosos o nocivos, el médico moriría de hambre. A esto lo llamo adulación y digo que es feo, Polo —que esto a ti te lo digo—, porque su objetivo es el placer sin mirar el bien.*
465a *A esto yo no lo llamo arte, sino práctica, porque no tiene razón alguna por la que pruebe la naturaleza de las cosas, hasta el punto de que no puede aportar la causa de cada cosa. Yo no llamo arte a lo que no tiene razón. Si no estás de acuerdo con-*
465b *migo, estoy dispuesto a explicártelo. Como iba diciendo, la culinaria se oculta como adulación bajo la medicina, y de la misma manera la gimnasia bajo la cosmética, que es perjudicial, falsa, innoble, servil y que engaña con formas, colores, tersura y vestidos, hasta el punto de que, al conseguir una belleza prestada, ocasiona el descuido de la belleza natural que se consigue por medio de la gimnasia. Así que, para no alargarme mucho, quiero hablarte en términos matemáticos, que así tal vez me puedas*
465c *seguir: lo que la cosmética es a la gimnasia, eso es la sofística a la legislación, y lo que la culinaria es a la medicina, eso es la retórica a la justicia».*

En estas palabras de Platón no hay prueba alguna ni 23
argumentos de los que se deduzcan conclusiones obligadas,
sino que simplemente establece hipótesis, como si le estu-
viera permitido, de temas que de antemano presentaban
grandes dificultades. Es igual que si Platón pidiera a sus
oyentes el favor de estar de acuerdo con sus pala-
bras. Pues bien, si es ridículo establecer hipótesis sobre 24
el objeto de una investigación como algo en lo que se estu-
viera de acuerdo, ¿cómo puede ser lógico que desde el prin-
cipio se hagan hipótesis sobre lo que es ridículo incluso
investigar? Porque ¿cómo no va a ser ridículo investigar
si la retórica y la culinaria son de la misma naturaleza?
Pero él dio por sentado que se estaba de acuerdo con ello.
Se entendería mejor la cuestión si se quitara el término 25
retórica, se cambiara por el de filosofía y sobre esa base
se emplearan todos los mismos argumentos. Y que nadie 26
condene ni la tosquedad ni la frialdad de mis palabras.
Pues, en primer lugar, si uno de los defensores de las dos
ciencias o facultades calumnia de alguna forma a la otra,
no diremos que no actúa con tosquedad, y no concedere-
mos siquiera al otro defenderse con los mismos argumen-
tos; y, en segundo lugar, expondré mis razonamientos no 27
con vulgaridades, sino con pruebas, esas que brillan por
su ausencia en sus razonamientos. He aquí sus palabras [12]: 28

463a *«Me parece, Gorgias, que no es una ocupación
artística, pero sí de espíritu sagaz, osado y hábil
por naturaleza para relacionarse con los hombres.*
463b *Me refiero sobre todo a la adulación. Creo que hay
otras muchas partes de esta actividad. Una es la
cocina, que parece arte, pero, según mi opinión,*

[12] *Gorgias* 463a-b.

no lo es, sino que es una cuestión de práctica y rutina. También llamo partes de la adulación a la retórica, la cosmética y la sofística, cuatro partes que se aplican a cuatro objetos».

29 De todas estas palabras, si se dejara todo lo demás en su sitio y se cambiara retórica por filosofía, sucedería que no se trabaría la frase. Pero ni esto, creo, es propio de una persona en sus cabales ni aquello de un hombre que se esfuerza en hacer una demostración. Porque, sin duda, ningún reproche que se haga al arte culinario atañe a la filosofía, en tanto que su naturaleza es diferente, ni se puede refutar la retórica con los argumentos con que se reprocha al arte culinario, en tanto no se demuestre la necesidad de que esas dos artes sean iguales, a menos que se estime suficiente el hecho mismo de imponer a alguien la necesidad de decir en qué se diferencia el arte culinario de la
31 retórica. No obstante, no me atrevo a decir esto, aunque no me quepa en la cabeza que usar tales argumentos no es la obra de un difamador.

III. RESULTADO DE CONCEDER QUE LA RETÓRICA NO ES UN ARTE

Los oráculos y la poesía están por encima del arte

32 Pero, con todo, yo seguiré ese absurdo razonamiento. Sin duda, es más grave y absurdo que quien intenta mostrar que la retórica no tiene por qué avergonzar, sienta mayor vergüenza que quien prime-
33 ro se atrevió a criticarla como algo vergonzoso. Así que, en primer lugar, si concedemos que la retórica no es un arte, lo cual, como hallazgo feliz, se esgrime en toda la

cuestión, ¿por qué vamos a conceder que es algo vergonzoso? Porque, si necesariamente todo lo que no tiene arte fuera malo o no tuviera valor, tendría alguna fuerza su razonamiento. Pero en la situación presente no hay nadie 34
que no admita que las posesiones mayores y más bellas de los hombres proceden de los dioses y están al mismo tiempo por encima del arte y tienen más importancia que el arte. Esta opinión es la que prevalece entre todos los hombres, sean cultos o no, de manera que, cuanto dice o aconseja cada uno de los llamados siete sabios —fáciles así de contar entre la totalidad de los hombres— o bien otros, a quienes por su cultura tenemos entre los primeros, nadie lo atribuye a la divinidad, sino que cada dicho se rubrica con el nombre de su autor. En cambio, los oráculos de las sacerdotisas de Delfos, cuando entran en éxtasis, Platón y todos los hombres declaran que es la Pitonisa quien los ha pronunciado. Pero, ¿qué arte conocen enton- 35
ces unas sacerdotisas que son incapaces de conservar y memorizar los oráculos? Y, sin embargo, la medicina, que conoce todas las ciencias humanas y es superior al arte de la cocina, vale poco, pienso, en comparación con las curas de Delfos que se han revelado a los hombres en público y en privado para todas las enfermedades y sufrimientos; y también vale poco la justicia, constituida de forma similar, para la valoración y asesoramiento de los asuntos. ¿Y qué dirán todos los gimnastas?, ¿que toda 36
su ciencia no es inferior a dos o tres oráculos, al menos si conocen una sola cosa: tener un poco de seso? ¿Y qué 37

[13] Las respuestas del oráculo de Apolo en Delfos eran dadas por la sacerdotisa en estado de éxtasis y sentada sobre un trípode; léase H. W. PARKE y D. E. WORMELL, *The Delphic Oracle*, Oxford, 1956, vol. I, págs. 24-26. Para el estado de éxtasis de la sacerdotisa, léase a J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, Berkeley y Los Ángeles, 1978, págs. 204-212.

dirá tu respetable legislación, la que ha hecho grandes descubrimientos para la humanidad? Supongo que cederá en esto, como ha tiempo cedió ante las mujeres sentadas
38 sobre el trípode. Los hombres, en efecto, van a Delfos a consultar sobre sus constituciones, y legislan después de acuerdo con la voz de la pitonisa, comenzando por Licurgo, si es que es preciso decir, por mor del discurso, que
39 fue el primero. Así pues, se dice que Licurgo no legisló nada a los lacedemonios sin la voz del dios [14]. No obstante, no porque Licurgo, el mejor de los griegos, propusiera una legislación, no por eso ese dios [15] obtuvo la gloria de la promulgación de las leyes, sino que Licurgo, el mejor de los griegos, fue quien dio testimonio de la superioridad de la sacerdotisa pítica, una ignorante en su vida privada; y fue ella quien contestó como se le antojó al dios, mientras que Licurgo fue quien alcanzó la gloria por sus leyes
40 gracias a la sacerdotisa pítica. Sin embargo, esas mujeres ni poseen un conocimiento superior a los otros hombres ni, si tienen alguno, hablan a partir de una preparación o conocimiento previo, sino que, siempre que ellas son inspiradas por un ser superior, envían hombres a todos los rincones de la tierra, a Jonia, al Ponto, a Cirene [16] y a los últimos confines de la tierra. Y, si alguien va a ellas a hacer una consulta, no tienen conocimiento previo antes de la tarde en que se sientan en el trípode, por expresarlo
41 de esa manera, sino que las que hace un momento desconocían hasta los asuntos de sus vecinos, de pronto saben los de todos los hombres, pronuncian discursos ante la pre-

---

[14] Así en Heródoto, I 65. Cf. *Discurso* I 366 *(Panatenaico)*.

[15] Es decir, Apolo. Cf. Platón, *Leyes* 632d.

[16] Ciudad norteafricana, a mitad de camino entre Egipto, al este, y Tunicia, al oeste.

sencia del dios, gobiernan los asuntos públicos de la tierra y se convierten en guías de lo que hay que decir o hacer en todas las ciencias y artes. Y ni siquiera Platón las desdeña, sino que él mismo estima conveniente consultar a la sacerdotisa pítica, cuando gobierna y legisla, llegando a afirmar que debe actuar si la sacerdotisa pítica da también su consentimiento, pero que antes él no se atreve [17].

Bien. Esa es la prueba para nuestro razonamiento pro- 42
cedente de Delfos y de Apolo Pítico. ¿Qué podrás decir de las sacerdotisas de Dodona, que saben cuanto y hasta donde le parece al dios? Sin embargo, las sacerdotisas ni 43
tenían tal conocimiento antes de entrar en comunión con el dios ni posteriormente saben nada de lo que dijeron, sino que todos lo saben mejor que ellas, hasta el punto de que, quienes eran ignorantes y hacían la consulta, aprenden de ellas, pero ellas, que dicen lo que hay que hacer, no saben ni siquiera lo que han dicho. Conque no te equivocarías al añadir este testimonio de Zeus. Lo mismo 44
puedo decir en torno al oráculo de Claros, de Amón [18] y de cuantos hombres y mujeres se dedican a los oráculos. ¿Acaso preguntaremos a todos esos hombres y a todas esas mujeres por la razón que tienen para dar tales consejos? ¿No será eso actuar con insensatez? ¿O diremos que eso no tiene valor y es adulación, puesto que no podemos exi

---

[17] Platón, *República* 540c.

[18] El oráculo de Zeus en Dodona, situada en el Epiro (noroeste de Grecia), seguía en importancia al de Apolo en Delfos. También eran famosos los oráculos de Apolo en Claros, cuyo santuario fue descubierto en 1907, situado en Colofón (Asia Menor), y el de Amón, situado en el oasis de Siwa (Libia). Para el primero y el tercero, léase a H. W. Parke, *The Oracles of Zeus,* Oxford, 1967; para el segundo, a Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion,* II: *Die hellenistische und römische Zeit,* Munich, 1961, págs. 476-478.

gir razonamientos a quienes hablan así? En ese caso esta-
45 ríamos mucho más lejos todavía de la sensatez. En consecuencia, de todos los dioses, diríamos, procede la prueba y el apoyo de que no tiene ningún valor el razonamiento que busque el arte o menosprecie lo que no lo tiene en
46 absoluto. Y todos cuantos por una vez han sido poseídos por el dios, sin participar ni una pizca de arte, y han hablado maravillas, no sólo a la gente de su tiempo, sino también a las generaciones futuras, como, por ejemplo, Bacis [19], la Sibila [20], y otros muchos —y si no son muchos, mejor para mi razonamiento, porque las cuestiones importantes están por encima del vulgo—, a todos ellos, ¿quién es tan artista de la difamación como para que incluso pueda hacerles reproches?

Los poetas están por encima del arte

47 Cuando considero a los poetas, los comunes educadores y maestros de los griegos, quienes confiesan expresamente que no saben nada, ni siquiera el número de naves [21], pero quienes siempre y de todas las formas molestan a las Musas pidiéndoles información, como si ellos tuvieran el rango y la categoría de intérpretes y aquéllas fueran las adivinas de todo, me parece que a

[19] Nombre genérico que se aplicaba a un tipo de profetas inspirados. Es usado, sin embargo, como nombre propio por Heródoto, VIII 20.

[20] El término aparece por primera vez en Heráclito, fr. 688: «En cambio, 'la Sibila, con su boca delirante', según Heráclito, 'al proferir palabras lúgubres', sin adornos ni ungüentos, con su voz alcanza miles de años por medio del dios», en traducción de C. Eggers y V. Juliá, *Los filósofos presocráticos,* I (Biblioteca Clásica Gredos, 12), Madrid, 1978, pág. 370. El término Sibila se hizo genérico para designar a las profetisas. A la Sibila se le asignan diferentes nombres y localizaciones. Sirva de ejemplo la Sibila de Cumas, tratada por Virgilio en las *Bucólicas* IV 4 ss. y en la *Eneida* VI 77-102.

[21] Homero, *Ilíada* II 491.

veces es mejor escribir sin arte a que o bien los poetas digan que escriben con un conocimiento suficiente —cosa que ni siquiera ellos mismos admiten—, o bien que juzguen que el regalo de las Musas no tiene ningún valor. Así 48
pues, por Zeus, no es difícil componer versos sin arte, sino que, al contrario, es a veces propio de dioses; ahora bien, ¿es difícil hablar de las cuestiones más importantes si no es con arte? No veo la necesidad. Pues, ¿cómo no va a ser absurdo que los poetas, al escribir correctamente sin arte, estén imitando al orador y puedan decir lo mejor, y, en cambio, el orador no pueda decir lo mejor si no es con arte? Desde luego, los poetas han llamado a Her- 49
mes, en no menor medida que a otro dios, «benefactor» [22], y creo que de forma especial. Por tanto, si la mántica procede de Apolo y la poesía de las Musas, sin quienes el arte no tiene valor, ¿qué impide considerar también a la retórica un regalo de Hermes, a quien en realidad hay que llamar divino y superior al arte mismo?

Los inspirados por la divinidad carecen de arte

Hasta ahora se podría decir que Pla- 50
tón es refutado por los mismos razonamientos, pero quiero que también sea refutado por sus propias afirmaciones. Es lo que en cierta manera ha sucedido ya, pues cuando indicamos que había acudido a la sacerdotisa pítica en muchos pasajes de las *Leyes* [23], no escapó a esta refutación. Sin embargo, quiero demostrar que Platón dijo 51
lo mismo que yo he dicho punto por punto y al detalle. Así que se hará evidente que él ha dicho antes lo que ahora decimos nosotros, si no con las mismas palabras y con

[22] Cf. A. BOULANGER, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère*, París, 1968 (= 1923), págs. 221-223.

[23] Léase el párrafo 39.

52 pruebas irrefutables, sí en términos generales. Para ello le voy a recordar el hermoso *Fedro*. Y lo que él hace allí introduciendo las palabras de Lisias entre las suyas, eso mismo voy a hacer yo presentando sus palabras como si se tratara de una ley.

Fedro

¿Dónde se ha metido mi muchacho? —dice Sócrates[24]*—, ¿dónde las palabras que le dirigía? Aquí, muy cerca, —le contesta Fedro—, pero, ¿qué*
244a *dice? Si la locura —le responde Sócrates*[25]*— fuera simplemente un mal, se habría hablado con razón. Pero lo cierto es que los bienes mayores nos llegan a través de la locura, otorgada sin duda por don*
244b *de la divinidad. En efecto, la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona han proporcionado con su locura a la Hélade, tanto privada como públicamente, muchos y hermosos beneficios; en cambio, cuerdas, pocos o ninguno han hecho. Y si citáramos a la Sibila y a los demás que, en su inspiración profética, predijeron a muchos muchas cosas y les ayudaron en el futuro, nos alargaríamos exponiendo lo que es obvio para todo el mundo. No obstante, merece la pena aducir como prueba el que los hombres de antaño, los que pusieron nombres a las cosas, no consideraran ni deshonroso ni abu-*
244c *sivo la «mania»*[26]*; pues de otro modo no hubieran*

[24] Platón, *Fedro* 243e.

[25] Platón, *Fedro* 244a-245b.

[26] Platón, como señala L. Gil en su edición del *Fedro* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, pág. 28, nota 47), se divierte con las etimologías de las palabras siguiendo la teoría de que el lenguaje se debe a los legisladores filósofos, quienes combinaron los sonidos para reproducir las ideas. Cf. *Crátilo* 421c ss.

llamado «mánica» a ese bellísimo arte, con el que se ve el futuro, relacionándolo con dicho nombre. Al contrario, le pusieron tal denominación porque era algo bello, cuando se produce por hado divino. Los hombres de hoy, introduciendo por ignorancia una «t», la llamaron «mántica». Y denominaron «oionoística» a la investigación del futuro por parte de los que están en posesión de sus facultades mentales; la realizan a través de las aves y otros signos, porque se transmite al pensamiento huma-
244d *no mediante la reflexión, arte al que los jóvenes llaman en la actualidad «oiōnística» por mor de la «o» larga*[27]*. Pues bien, cuanto más perfecta y digna es la mántica respecto a la «oiōnística», su nombre respecto al nombre de ésta, y la práctica de la una respecto a la práctica de la otra, tanto más bella, en opinión de los antiguos, es la locura respecto a la cordura, la locura que procede de la divinidad con respecto a la que procede de los hombres. Y, por otro lado, la locura, apareciendo y pro-*
244e *fetizando a quienes debía, encontró remedio, refugiándose en las súplicas y en el culto de los dioses, para las mayores enfermedades y sufrimientos que se produjeron en ciertas familias*[28]*, procedentes no se sabe de qué antiguas maldiciones. Y de ahí, a través de ritos purificatorios e iniciaciones, hizo inocente en el presente y en el futuro al poseedor de*

---

[27] *Oiōnistikē* 'toma de auspicios por el vuelo de los pájaros', de *oiōnós,* es entendido como derivado de *oíomai* y *oíēsis* 'pensar' e 'idea'. Cf. BEHR, *Aristides,* págs. 310-311.

[28] Como señala L. GIL (*Fedro,* pág. 19), se trata de una alusión a las culpas hereditarias que pesaron sobre algunas familias, como los Labdácidas, los Tindáridas, los Pelópidas y otras.

la locura, ofreciendo la liberación de las desgracias que lo acucian a quien está rectamente loco y po-
245a *seído. Pero un tercer estado de posesión y locura procedente de las Musas, tras apoderarse de un alma tierna y virginal, la despierta y la colma de un éxtasis báquico en los cantos y otros géneros poéticos y educa a la posteridad adornando en su escritura las innumerables gestas de los antiguos. Mas aquel que sin la locura de las Musas se acerque al umbral de la poesía* [29]*, convencido de que él será un poeta eminente con los recursos del arte, no pasará de ser un principiante y su poesía, la de un hombre cuerdo, quedará ensombrecida por la de los poseí-*
245b *dos por la locura. Tantos son y aún más los bellos efectos que te puedo enumerar de la locura que proviene de los dioses.*

53 Si, pues, oh Zeus y demás dioses, existe una cierta locura superior a la cordura, la que viene de los dioses a los hombres, ¿cómo se puede censurar todo lo que no tiene arte o cómo se puede simplemente creer que la retóri-
54 ca es algo vergonzoso [30]? Y si Platón ha dicho que la mántica es la más bella de las artes por su locura, y que la poesía ni siquiera es un arte, sino una inspiración de las Musas, y que quien llega al umbral de la poesía sin la locura de las Musas con la convicción de que será un gran poeta gracias al arte ése es un profano, y su poesía,

---

[29] El verdadero poeta, según Platón, debe estar fuera de sí, poseído, loco; cf. *Ión* 534b y 536c, *Menón* 98b y ss., y *Apología* 22b-c; véase L. Gil, *Fedro,* n. 50 en pág. 30.

[30] Editores bizantinos (cf. Behr, *Aristides,* págs. 312-313) añadieron: «...y no admitir que existe un cierto poder superior al arte?».

la de un hombre cuerdo, queda eclipsada por la de los locos, ¿cómo es que a partir de estas dos líneas de razonamiento no se ve que el arte no es lo fundamental, sino que lo que no es esclavo del arte es a veces incluso más noble y querido a los dioses? Pues claramente nuestro Platón determina que no hay que buscar el arte en las cosas
más importantes. Y, si deseas, por Zeus, un pasaje del 55
mismo Eurípides se ajusta a sus propios razonamientos: *De tus labios oyes esto, no de los míos* [31], tú que tienes tan grandes pensamientos. Si también quieres una cita de Esquilo [32]: *eres cogido no por otro, sino por tu propio plumaje en esto* que repites machaconamente en tus dis-
cursos. Y, desde luego, si tú estableces que la mántica 56
viene de Apolo o incluso de Zeus, y otros ritos de otros dioses, y la poesía de las Musas, tampoco Hermes, hermano de las Musas e hijo de Zeus, carecerá de palabras para hablar en torno a un don que es suyo propio, sino que, al reclamar para él mismo y para su padre la oratoria,
hablará con verdad y justicia. Y creo que quienes los 57
llaman dioses de la oratoria, tanto entre los antiguos como entre los modernos, sin cambiar una sola letra, con mayor claridad que sobre la locura atestiguan que nos referiremos a los dioses apropiados, si hay en nosotros una pizca de oratoria, aunque no nos refugiemos en arte alguno.

Bien. ¿Qué dice Platón a continuación?: 58

> *De forma que no sintamos miedo por la locura en sí ni que ningún razonamiento nos confunda, atemorizándonos con que hay que preferir como amigo al cuerdo antes que al loco* [33].

---

[31] Palabras de Fedra en el *Hipólito* 352.

[32] *Mirmidones,* fr. 135 N.; cf. E. ARISTIDES, *Discurso* III 424.

[33] *Fedro* 245b.

Ten en cuenta eso también. Así que no sintamos miedo por la locura en sí ni nos confunda ningún razonamiento, atemorizándonos con que no debe ser superior quien tiene éxito por sus cualidades innatas y ayuda divina, sino cualquiera que apenas esté dotado de arte. Y continúa Platón [34]:

> *Por el contrario, que se lleve el premio de la victoria quien, además de lo anterior, demuestre que el amor no es enviado por los dioses en beneficio tanto del amante como del amado.*

Y, en consecuencia, que se lleve el premio de la victoria si, además de lo anterior, demuestra que los hombres no han recibido de los dioses la oratoria para los mayores bienes. Y sigue Platón [35]:

> *Pero debemos demostrar lo contrario, a saber, que tal locura es concedida por los dioses para la mayor felicidad. ¿No crees que Télefo diría lo mismo [36]?*

59 Pero si Télefo no se preocupa de nada, entonces debemos probar que desde el principio llegó de los dioses a los hombres para su mayor felicidad el poder de la palabra, que es ahora y será otorgado en el futuro como la parte más
60 importante de la belleza. Conque, si hay que fiarse de Platón, es él quien no concede la preeminencia al arte. Pero, si incluso alguien no admite esto, ¿cómo se explica que la retórica sea algo vergonzoso a partir de sus palabras? Yo creo que Platón es fiable en todo como cualquiera de los griegos y preguntaría amablemente a sus seguidores si

[34] *Fedro, ibidem.*
[35] *Fedro, ibidem.*
[36] ARISTÓFANES, *Los Acarnienses* 555.

se debe dar más crédito a las afirmaciones del primero o a las de los segundos. Es más, si él es una persona respetable, nos está sirviendo claramente de testigo, de modo que resulta respetable en favor nuestro. Y, cuando nosotros estamos de acuerdo con nosotros mismos y con él, pero él ni consigo mismo ni con nosotros, no está manteniendo una discusión, sino que está confesando en ello mismo que no dice la verdad.

Decía Platón [37]: 61

> *Veamos, voy a darte otra prueba procedente de la misma escuela en lugar de una metáfora.*

Platón, en efecto, no se enojará si Esquines aprobara estas palabras de él [38]:

> *Si yo creyera que con el arte podría ser útil a alguien, sin duda me reprocharía ser un auténtico estúpido. Pero resulta que he pensado que la divinidad me ha concedido precisamente eso respecto a Alcibíades. Y nada de eso debe causar extrañeza.*

Tú estás oyendo a un colega que cree, como tú, que ese 62
hombre es el más sabio del mundo, y yo añadiré que también dedicó sus discursos al mismo hombre al que también tú los tuyos. No hay, dice él, que maravillarse, Platón, si alguien que no está dotado de arte es capaz de ser útil a los hombres.

> *Que muchos enfermos sanan, unos gracias al arte de los hombres, otros gracias a la ayuda divina.*

---

[37] *Gorgias* 493d.

[38] Fragm. 11a Dittmar. Se trata de Esquines el Socrático, natural del demo ateniense de Esfetos. Los fragmentos fueron reunidos por H. DITTMAR, *Aischines von Sphettos*, Berlín, 1912.

Quienes por el arte de los hombres, son curados por los médicos, quienes por la ayuda divina, un deseo les impulsa a su propio beneficio. Y desean vomitar, cuando les viene bien, y cazar, cuando les viene bien hacer ejercicio físico [39].

63 ¡Con qué claridad, por Hércules, y con qué lucidez Esquines, el discípulo [40] de Platón, presta testimonio de que los razonamientos ofrecidos un poco antes son más humanos y más bellos a los dioses que los aportados por Platón
64 en aras de una paradoja! De donde se deduce que el mismo Esquines nos sirve de testigo, como llamado por un heraldo, y firma el testimonio del mismo Platón, ratificando, pues, los razonamientos que están de nuestra parte.
65 Y, desde luego, si muchos enfermos sanan sin el arte de los médicos, siendo así que el arte de éstos no tiene otro objetivo que sanar, no es absurdo ni cabe decir que cae fuera de la fortuna humana o del destino de los dioses el hecho de que también en la oratoria logran ser los mejores quienes no tienen arte, aunque alcanzar la perfección en la oratoria sea especialmente patrimonio del arte.

66 Sobre este punto no voy a seguir argumentando con citas contra Platón, es decir, sobre el hecho de que muchos sanaron gracias a la divinidad, y, desde luego, no se indignarán conmigo ni Esquines, el hijo de Lisanias, ni nadie, si dijera que yo mismo puedo dar fe de sus palabras y no necesito que él presente pruebas sobre aquella cues-
67 tión. Pues justamente, como los adivinos iniciados en los

---

[39] Fragm. 11b Dittmar.

[40] El término aplicado, *symphoitētḗs*, se emplea también como tecnicismo referido a los incubantes en el templo de Asclepio; cf. BEHR, *Aristides*, pág. 319, nota b.

misterios de los dioses que han dado el nombre a su espe-
cialidad, yo tengo un conocimiento que procede de los mis-
mos dioses. Gracias a ellos, y contra todos los pronósticos,
sigo con vida después de escapar, en diferentes épocas y
con la ayuda y consejo de la divinidad, de enfermedades
que ni los médicos sabían cómo llamar y menos cómo
curar, pues ni siquiera tenían conocimiento de que hubie-
ran aparecido en la naturaleza humana. Hay muchos otros 68
iguales a mí que son testigos de mis palabras, no sólo grie-
gos sino también bárbaros, como indican las muchedum-
bres que viven permanentemente en el templo de Asclepio
y todos los que se reúnen con la divinidad de Egip-
to [41]. Sin embargo, ninguno de nosotros participa del 69
arte en estos asuntos, sino que el desprecio del arte repre-
senta casi el comienzo de refugiarnos en los dioses. Ahora
bien, y para hablar con su inspiración, ni los dioses des-
precian tal opinión nuestra ni se han arrepentido muchos
de los que han preferido la ayuda divina al arte. Nosotros 70
usamos los sueños sin saber, creo, la tarde anterior qué
visiones vamos a tener; y sabemos qué hay que hacer para
salvarse, aunque lo ignoramos hasta el mismo momento
en que nos llega la gracia de parte de los dioses. Así que,
de nuevo, como si estuviera cantando un estribillo, repeti-
ré lo mismo: que, aun sin saber nada de arte, podemos

[41] Sarapis, dios egipcio, curaba a los enfermos, realizaba milagros y hablaba a sus seguidores en sueños, como Asclepio. Recibía culto especialmente en Alejandría y Menfis, pero también en muchas ciudades griegas. A veces se le identificaba con Júpiter, Asclepio, Dioniso y otros. Se le representaba con el semblante de Zeus, tenía la cabeza coronada de un modius, emblema de la fertilidad, y su mano izquierda levantada sostenía un cetro; un perro de tres cabezas, Cérbero, estaba a la derecha del dios en posición sedente. Cf. C. A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, 1968, pág. 149.

a menudo hablar no sólo de lo que nos conviene a nosotros mismos, sino también a los demás, si así lo estima la divinidad, hasta el punto de que nada impide a los médicos estremecerse cuando llegan a sus oídos muchas de
71 estas prácticas. Así que, ¿son los sueños los que hacen que los asuntos humanos sean confiados a los dioses, o el cuidado de los dioses por los hombres hace que éstos se
72 salven a través de los sueños [42]? Yo creo que esto último. Pues, *¡oh la más importante de las lenguas de los griegos!*, por usar la expresión poética de Cratino [43], ¿qué es lo que impide en el estado de vigilia conocer lo mejor sin arte y aconsejar a los otros, si incluso los sueños nos capacitan para aconsejar a los demás? ¿O es posible salvarse sin arte o salvar a otro a través de algo que él no conoce, pero no es posible dar consejo alguno sin ayuda del arte, ni procedente de la fortuna misma ni de la divinidad ni, por citar a Demóstenes, de la fortuna de la audiencia [44]?

73 Y movido por el mismo razonamiento consagrado, por así decirlo, a los dioses, tal vez he hecho una digresión demasiado larga. Que Platón y de igual forma todos los demás me perdonen por experimentar este sentimiento que entrañaba el discurso, pues no pude contenerme cuando el destino divino y la salvación aparecieron en la discusión.
74 Por eso, aunque me valía de un testimonio, me vi impelido a dar fe del mismo, pero de nuevo vuelvo al resto de la cita:

---

[42] La pregunta fue planteada por primera vez por ARISTÓTELES, *De divinatione*, 463b 14; cf. BEHR, *Aristides*, pág. 323, n. b.

[43] Fr. 293 Kock. Cratino fue uno de los grandes poetas cómicos de la Comedia Antigua junto con Aristófanes y Éupolis. De él se conocen 27 títulos y unos 460 fragmentos. CANTER anota al margen de su traducción latina (pág. 354): *Cratini dictum in Periclen torquet in Platonem*, «las palabras de Cratino a Pericles son lanzadas contra Platón».

[44] DEMÓSTENES, *Discursos* I 1.

> *Yo, por el amor que tenía a Alcibíades, no me sentía en nada diferente a las bacantes. Pues, cuando las bacantes son poseídas por la divinidad, pueden sacar leche y miel de donde otros no pueden ni siquiera sacar agua. Y, aunque yo no tuviera conocimientos con que enseñar útilmente a un hombre, sin embargo pensé que, al unirme a aquél, le haría ser mejor a través del amor*[45].

Con estas palabras termina el diálogo, sin enigmas ni sobreentendidos ni estando de alguna manera de acuerdo con nosotros, sino como si adrede hubiera escrito con este mismo fin. Por tanto, si los sueños liberan a las asociaciones 75
de Asclepio del arte de los médicos y las bacantes de Dioniso transforman los regalos de las Ninfas, cuando son poseídas por la divinidad, ¿qué hay de vergonzoso o desviado de la naturaleza en aceptar que los oradores están poseídos por la divinidad y pensar que pueden dirigirse a los dioses como sus protectores? Y por cierto, eso no significa 76
decir que el testigo presentado carece de valor o que no tiene nada que ver con el asunto o que nos refugiamos sólo en el mero nombre. Pero si, como a los hijos, también a los compañeros hay que darles el nombre de legítimos, de siempre hemos considerado a Esquines legítimo de Sócrates. También lo prueba la falsa opinión de algu- 77
nos que han creído que éstos son los escritos del mismo Sócrates, a quienes si no hay que dar crédito completo, como yo sería el primero en decir, al menos su error no era completamente ilógico, sino que se estimó que estos escritos eran tan apropiados y ajustados al carácter de Sócrates que había fundamento para sostener tal opinión.

---

[45] *Esquines,* fr. 11c Dittmar.

Sócrates, un hombre sin arte

78 Creo que el mismo Sócrates, aunque no se haya conservado ninguno de sus escritos, me servirá de prueba igual a las del orgulloso Platón o del inteligente Esquines, e incluso de forma más bella y más llana para todos. Se está de acuerdo en que Sócrates decía que él no sabía nada, coincidiendo todos sus amigos en ello. Y se está también de acuerdo en que la sacerdotisa pítica dijo que Sócrates era el hombre más sabio. ¿Qué quiere decir esto? Que, tratándose de un dios, es una impiedad pensar que iba a proclamar como el hombre más sabio a uno que se equivocara en todo. Y Sócrates, según parece, decía con razón que él no estaba ejercitado en arte alguno; y, en efecto, no parece que hubiera tenido mucha estima a Anaxágoras durante el tiempo que estudió con él.
79 Sócrates nos sirve de prueba en este único punto: que no es vergonzoso no estar en posesión de arte, desde el momento que él no sintió vergüenza al decirlo de sí mismo. Un segundo punto sigue. Todos dicen de Sócrates que sos-
80 tenía que un espíritu demoníaco [46] le guiaba. Entonces, una persona, a la que acompañaba un espíritu demoníaco, no podía ignorar las cuestiones más importantes. No obstante, él mantenía no saber nada, y lo decía sin mentir; tampoco lo era el dios que lo declaró como el hombre más
81 sabio. En resumidas cuentas, ¿qué significa que Sócrates no sabía nada? Pues que no sabía, pienso, nada a través del arte. Y no hay duda de que si Sócrates no ha dejado de ser el hombre más sabio ni de una ni de otra manera, ni mintiendo sobre sí mismo —que mentir es algo vergonzoso— ni diciendo la verdad —que hacer uso del arte

[46] Léase a A. Tovar, *Vida de Sócrates,* Madrid (Alianza Universidad, 397), 1984, págs. 259-275.

es simplemente algo vergonzoso—, entonces Sócrates está aportando pruebas a nuestro razonamiento en dos sentidos, uno cuando afirma y otro cuando niega. La divinidad ha presentado a través de Sócrates pruebas sobre las dos afirmaciones, cuando dio el oráculo de que era el más sabio de los hombres, de modo que el oráculo confirma ese doble testimonio de Sócrates con su propia autoridad.
Se podría también entender a partir de los mismos hechos 82
que el oráculo estaba de acuerdo con las palabras y la vida de Sócrates. Pues, ¿no es razonable que quien vive al servicio de la divinidad y despreocupado de los asuntos humanos sea fácilmente proclamado, según el juicio de la
divinidad, como el más sabio de los hombres? Tal es, 83
por tanto, la prueba que obtenemos de Platón, expuesta por él y sus compañeros, que termina con el dios de Delfos, quien está de acuerdo con Platón, como he dicho un poco antes, respecto de Esquines.

Ejemplo de los poetas: Homero

Y, si hay que aportar testimonios de 84
los poetas, pese a que sería difícil ofrecer los de todos o los de los muy sobresalientes, sería empero una negligencia omitirlos, cuando se puede hacer una selección
de los más ilustres. Los poetas, tomados globalmente, 85
ofrecen una prueba real de lo que digo, si se repara en que son poetas por una razón que es superior al arte. Sin embargo, ahora no me interesa esa prueba, ya aducida,
sino las citas concretas. El más antiguo de los poetas y 86
el más conocido de todos dicen en la alabanza de Pándaro de Zelea por su habilidad con el arco:

A él también el mismo Apolo dio el arco[47].

[47] HOMERO, *Ilíada* II 827.

Homero, al describir al rey de los feacios como extremadamente humano y piadoso, le honró con estas palabras:

> *Y entonces gobernó Alcínoo, inspirado por los dioses* [48].

No me preguntes, dice él, qué arte poseía o qué maestro
87 tuvo, porque estaba inspirado por los dioses. También escribe en su alabanza de Demódoco, el tañedor de la lira, como el mejor músico, lo siguiente:

> *La Musa amó sobremanera a éste, otorgándole un bien y una desgracia: lo privó de la vista y le concedió dulce voz* [49].

Y poco después [50]:

> *La Musa inspiró al aedo, para que cantase las hazañas de los héroes.*

Y el propio Alcínoo, cuando convoca y presenta a Demódoco, dice desde el comienzo:

> *Pues la divinidad le ha concedido el don del canto para deleitarnos, cada vez que su corazón le impulsa a cantar* [51].

Así habla el mismo Alcínoo, para quien sin duda habría sido un título de gloria haber gastado algo en su educación, puesto que era un hombre brillante, magnánimo y amante de la gloria. Sin embargo, yo te digo y aseguro,
88 asevera él, que no le he enseñado. Y no sólo Alcínoo, rey

---

[48] Homero, *Odisea* VI 12.

[49] Homero, *Odisea* VIII 63-64.

[50] Homero, *Odisea* VIII 73.

[51] Homero, *Odisea* VIII 44-45.

de los feacios, sino también el más sabio de los griegos tiene iguales ideas sobre los mismos asuntos. E incluso, maravillado con la actuación de Demódoco y como si buscara a propósito los mayores elogios, dijo:

Oh Demódoco, te estimo por encima de todos los hom-
[bres;
que a ti te ha enseñado o la Musa, hija de Zeus, o Apo-
[lo[52],

es decir, como algo que no se puede aprender por el arte; y

cantas tan artísticamente el destino de los Aqueos[53].

Tal opinión no es una adición ni un añadido al azar ni un apéndice a lo anterior, sino que demuestra y señala especialmente que el ornato y la brillantez no proceden del arte, sino de la inspiración de los dioses. Que el arte es 89
elegante, pero mucho más inferior. Y de nuevo, como si estuviera rubricando esta prueba, Alcínoo le propone cantar la fabricación del caballo con las siguientes promesas:

Si refieres aquello —dice— *cabalmente,*
yo al punto informaré a todos los hombres que algún
[dios
propicio te ha otorgado la gracia del canto divino[54],

como si no pudiera prometerle nada mejor. Y con tal 90
convicción escribió el poeta sobre tales asuntos, que, ante el temor de que alguien pudiera pensar que él hablaba so-

---

[52] HOMERO, *Odisea* VIII 487-489. Las palabras pertenecen a Ulises.
[53] HOMERO, *Odisea* VIII 489.
[54] HOMERO, *Odisea* VIII 496-498.

lamente de Demódoco, hizo que Odiseo se refiriera a los poetas en general y dijera así:

Para todos los hombres que viven en la tierra los aedos merecen la honra y el respeto: que la Musa les enseñó su canto por amor a la raza de los aedos[55],

como si Homero temiera de sí mismo que alguien dijera
91 que él había aprendido de otro y no de las Musas. Pero, ¿cómo enseñan las Musas?, ¿tal vez abriendo una escuela, como hacen los maestros de gramática? Imposible. Sin embargo, ellas son las que mueven y excitan la inventiva en nuestras mentes, como aparece también en estos versos del final del pasaje:

Así habló, y el aedo, inspirado por la divinidad,
comenzó a revelar su canto[56],

poniendo énfasis siempre en lo mismo: que el arte es una nadería en comparación con la inspiración de la divinidad.
92 Y en la matanza de los pretendientes Homero pintó a Femio defendiéndose a sí mismo con estas palabras:

Nunca tuve maestro, que un dios ha inspirado en mi [mente
múltiples canciones. Creo poder celebrarte como a un dios. No desees segar mi garganta[57].

Así que Homero, de una parte, deja claro desde el principio que es lo mismo ser autodidacta que alumno de los

[55] Homero, *Odisea* VIII 479-481.
[56] Homero, *Odisea* VIII 499.
[57] Homero, *Odisea* XXII 347-349.

dioses, y, de otra, que Femio no aduce argumento mejor para salvarse que reconocer que no es discípulo de hombre alguno. Y con razón. Que era natural que quien iba a ser salvado por quienes creían haber sido objeto de una injusticia buscara refugio en el honor de los dioses. Por eso Odiseo lo salva por estas palabras.

También Homero, pues voy a volver al comienzo de 93
la *Odisea,* escribe que Telémaco marchó al extranjero principalmente para recabar noticias sobre su padre, y, cuando llegó a Pilos [58] y debía encontrar a Néstor, lo describe angustiado y en un estado de incertidumbre sobre lo que debía decirle, porque era consciente de que no sólo no poseía en absoluto el conocimiento del arte de la palabra, sino ni siquiera eso que Platón llama «experiencia». Tal idea la condensó en un verso desde su comienzo hasta su final:

Que no tengo experiencia alguna en ingeniosos discursos [59].

Néstor le consuela diciéndole: que ningún sofista te haga sentir mal ni sientas complejo en tu corazón. Que si experiencia o arte te falta,

por ti mismo hallarás las palabras en tu mente, y algún dios, además, te las inspirará; que no creo que hayas nacido ni crecido sin la voluntad de los dioses [60].

---

[58] Ciudad costera de Mesenia, al sudoeste del Peloponeso. Es el centro de una región rica en restos micénicos. Tenía uno de los mejores puertos de toda Grecia, pero nada de su antiguo auge (cf. HOMERO, *Ilíada* II 591-602) quedaba en época clásica.

[59] HOMERO, *Odisea* III 23.

[60] Son las palabras que le dirige la diosa Atenea en *Odisea* III 26-28.

En este momento une y enlaza de alguna manera el conocimiento y la inspiración de la divinidad, y de nuevo atribuye su naturaleza y educación a la divinidad. Y eso ni Méntor ni Haliterses [61] se lo dicen a él, sino la más sabia de las diosas a las que se asignan las fuentes de la inteligen-
94 cia y el arte [62]. Telémaco, actuando entonces y por primera vez como un orador, se convirtió en hombre rico en recursos, encontró las palabras necesarias para sus necesidades —y omito las palabras que dirigió a los pretendientes— y logró su objetivo, hasta el punto de que Néstor, tras escucharle —y esto es sobremanera placentero— le alaba en estos términos:

> *Ciertamente tu modo de hablar es conveniente, y no se diría que un joven hablara tan convenientemente* [63].

Y eso que Homero, en la *Ilíada* y *Odisea*, ha pintado a Néstor entre los expertos en la invención y valoración de
95 los temas de la retórica y los discursos [64]. Y pese a ello, le dirige una entusiasta alabanza. Cuando Telémaco de Pi-

[61] Méntor, anciano de Ítaca y amigo de Ulises, quedó a cargo de su casa cuando éste partió hacia Troya (cf. *Odisea* II 225 ss.). Atenea tomó su apariencia para ayudar a Telémaco (*ib.* II 401). Haliterses, también anciano de Ítaca y amigo de Ulises, era un experto en interpretar el vuelo de las aves; cf. *Odisea* II 157 ss. y XXIV 451 ss.

[62] Naturalmente, la ojizarca Atenea.

[63] Homero, *Odisea* III 124-125.

[64] Se refiere E. Aristides a que Néstor era un experto principalmente en la primera parte de la retórica, la *inventio* o *héuresis*, que se interesaba por encontrar la materia adecuada a los discursos y los argumentos para probar o refutar. Cf. J. Martin, *Antike Rhetorik*, Munich, 1974, págs. 13 sigs.

los llegó junto a otro orador y rey, Menelao, dice [65] que le escucha con placer como a un dios; Menelao se expresa en los mismos términos que Néstor y dice, siendo ya en esta época un anciano:

Generosa es tu sangre, hijo mío, que lo reflejan tus palabras [66].

Quiere decir no otra cosa que tú estas dotado por la naturaleza para la oratoria, y por eso dices lo mejor y gozas de distinción entre otros hombres de la misma categoría. De forma que, dice, si no posees ningún arte en la oratoria, me basta. De esta manera, a lo largo de su poema, 96
como si fuera a propósito y con todos los testigos importantes, Homero demuestra que el arte no es lo fundamental en la oratoria, sino la fuerza de las dotes innatas y la aprobación de la divinidad. Así pues, el padre mismo de Telémaco, a quien Homero describió como el que había alcanzado la mejor preparación en la oratoria, cuando se irritó un tanto con el feacio [67] y le corrige, ¿qué palabras pronuncia con entera libertad?:

Es el uno de aspecto mezquino, pero un dios
corona su figura con palabras [68].

Enfatiza al mismo tiempo la dignidad de la oratoria junto con la grandeza y extensión de su poder, atribuyéndolas por igual a la divinidad como procedentes de ella, como si estuviera contestando a Platón, no a Eurialo.

---

[65] HOMERO, *Odisea* IV 160; pero quien habla no es Telémaco, sino Pisístrato, hijo de Néstor.

[66] HOMERO, *Odisea* IV 611.

[67] Quien zahiere a Ulises es el feacio Euríalo; cf. *Odisea* VIII 159-164.

[68] HOMERO, *Odisea* VIII 169-170.

Ejemplo de los poetas: Hesíodo

97 Creo que Hesíodo es de la misma opinión que Homero, diferenciándose sólo en la forma en la cita siguiente:

Es el mejor hombre aquel que en todo [piensa por sí mismo.
Es también bueno aquel que hace caso a quien bien [le aconseja.
Pero el que ni piensa por sí mismo ni oyendo a otro [lo graba
en su corazón, ése, en cambio, es un hombre inútil[69].

Hesíodo puso en primer lugar a quien descubre lo mejor, en el último a quien por ignorancia ni entiende ni escucha, y en mitad de ambos, como en una progresión numérica, a quien oye al que entiende, quien es tan inferior al que piensa como él es superior al que ni piensa ni escucha.
98 Así pues, *el que ha pensado todo por sí mismo* equivale *al que habla bien.* Y si quieres expresarlo de otra forma, *el que habla bien* es *el que ha pensado todo por sí mismo.* Es muy claro, pues, que, cuando escribió *quien ha pensado todo por sí mismo,* lo cambió en el segundo verso por *quien habla bien,* refiriéndose al mismo hombre, tras poner *el que habla bien* en lugar *del que piensa por sí mismo,*
99 como si este hombre fuera el mejor orador. Así, con estas premisas creo que todos los hombres comprenden fácilmente que *el que piensa por sí mismo* es el hombre excelente por naturaleza, a quien Hesíodo definió como el mejor y a quien él también designó como *el que habla bien.* Y, de otra parte, el que le escucha ocupa el puesto

---

[69] *Trabajos y días* 293, 295-297.

de discípulo, porque, al escuchar a quien dice lo mejor,
lo toma para ponerlo en práctica. Así que, Platón, Hesío- 100
do dice que la invención de una idea es superior a su apren-
dizaje, y que el arte es inferior a la naturaleza. Hesíodo
piensa y habla así con razón, y ello sin olvidar el laurel
que recibió una vez, convirtiéndose de esa forma en poeta
de pastor que era [70].

Al comienzo, pues, hombres sobresalientes y superiores 101
inventaron las artes y su práctica, pues las artes no crearon
las naturalezas, sino que las mejores naturalezas inventa-
ron las mejores artes, de modo que la preeminencia corres-
ponde a la naturaleza en orden y poder. Pero si no 102
atribuimos simplemente la invención de las artes a los hom-
bres, sino que decimos que los dioses los guían y condu-
cen, ¿cómo no va a ser evidente que el arte es solamente
un añadido de algo muy superior? Y si esto es claro a
todos y todos están de acuerdo en que los dioses no han
obtenido el conocimiento de los hombres, sino los hombres
de los dioses, y que éstos ocupan el puesto de maestros
y nosotros el de discípulos, la invención, según parece,
es mejor que la educación, de igual forma que la divini-
dad es mejor que el hombre. Pues los dioses han inventa-
do todo, mientras que nosotros, creo, tomamos sus in-
venciones para usarlas. Por eso, el habitante del Helicón [71] 103
con razón y justeza, como es de esperar de quien tiene
en suerte hablar bajo la inspiración de los dioses, pintó
como a un dios o muy cercano a los dioses, primera y
fundamentalmente, al hombre que *piensa todo por sí mis-
mo* y, en segundo lugar, a quien escucha y aprende.

[70] Cf. *Teogonía* 30-34.

[71] HESÍODO; cf. *Teogonía* 22-23.

104 Pues, ¿dónde y cómo se podría poner como mejor al que aprende? Eso es imposible por más que lo propusieras. Lo impide la naturaleza, y con razón, puesto que mantenemos
105 que la naturaleza es superior. Aunque el aprender fuera lo mejor y lo primero, ni siquiera eso sería lo primero, porque es obligado que el aprendizaje proceda de otro, de modo que el maestro no sería el primero, en el caso de que el aprender fuera lo superior y primero. Porque, ¿de quién, tú que has decorado el Pórtico [72], aprenderá, a quiénes escuchará, si el hecho de aprender es superior a concebir la idea por primera vez, y no es necesariamente segun-
106 do el que pretende aprender algo? Y es que todo aprendiz conviene sin duda en que es inferior, por la sencilla razón de que necesita aprender. Si no se convence a sí mismo de tal necesidad, ¿cómo va a aprender o cómo va a escu-
107 char las palabras de otro? Por tanto, es absurdo que consideremos superior a quien ha reconocido ser inferior y es alabado precisamente por haber dado su aprobación expresa de que es inferior. En los regalos, por ejemplo, el que los recibe no es en absoluto superior al que los ofrece por el hecho de recibirlos, sino que es claro que el regalar es de la persona superior. Y en la educación, ¿es el discípulo atento superior al que concibe y transmite los conoci-
108 mientos? Y realmente, si el que recibe regalos es mejor, ¿cómo no va a ser el primero quien posee el regalo desde el comienzo, tanto por el factor tiempo como por ser la causa del regalo?

---

[72] La decoración se refiere en sentido metafórico a las enseñanzas impartidas por Platón allí; cf. BEHR, *Aristides*, pág. 342.

Ejemplo de los poetas: Píndaro

Todavía voy a aducir como testigo a un poeta de Beocia y del Helicón, de quien incluso Platón se sirvió, según dicen, como hombre de gran valía. Tal hombre, oh dioses, en una revelación que procede de su misma naturaleza y de la Musa, proclama sinceramente y con voz estentórea [73] a los hombres cual heraldo que pide silencio: 109

Sabio es quien conoce muchas cosas gracias a la natura-
[leza;
pero quienes han aprendido, fieros
en su charlatanería, como cuervos, graznan en vano
contra el ave divina de Zeus [74].

Llama voces de cuervos a las de quienes han aprendido y recibido conocimientos de otros, comparadas con el águila, superior por naturaleza, y con el orador y el sabio inspirados por la divinidad. En otro pasaje, más breve pero 110
no menos claro, ofrece esta prueba:

Todo lo natural es lo mejor.
Pero muchos con aprendidos recursos
de las virtudes humanas
se esfuerzan por lograr la gloria [75],

hablando en uno y otro pasaje de manera muy consecuente. Puesto que lo mejor pertenece a unos pocos y lo peor a muchos, él ha opuesto lo inferior a lo mejor a través del término *muchos*, pensando que lo natural pertenece por

[73] Alusión a Esténtor, heraldo que poseía una voz tan potente como la de 50 personas; cf. HOMERO, *Ilíada* V 785-786.

[74] PÍNDARO, *Olímpicas* II 86-89. El pasaje fue imitado por HORACIO, *Odas* IV 29-36, en el epinicio a Druso.

[75] PÍNDARO, *Olímpicas* IX, 100-103.

completo a unos pocos, mientras lo aprendido a muchos. Y todavía un poco antes dice:

Los hombres son buenos y sabios por naturaleza
gracias a la divinidad.

Píndaro quiere decir exactamente lo mismo que en la otra cita; pues, donde habló *de virtudes aprendidas,* añadió *de los hombres,* y donde alabó a *la naturaleza,* añadió que esos son precisamente buenos y sabios *gracias a la divini-*
111 *dad.* Y con razón. En efecto, si en la oratoria nadie está tan loco como para creer que los que plagian y se arrogan lo que otro ha dicho y adelantado son superiores a los hábiles y elocuentes por naturaleza, sino que el mejor es quien es más capaz de descubrir las ideas necesarias, ¿no es ridículo y fuera de toda lógica poner por delante de quien es por naturaleza superior a quien siempre ha oído
112 y aprendido de otros lo que se debe decir? Tampoco se contradice con las pruebas que se aducen la cita siguiente:

la fortuna, no la fuerza es lo importante
en las acciones [76],

si interpretas *fuerza* en el sentido de arte humano y *fortuna* en el de destino divino.

Naturaleza y arte

113 Sin embargo, si los poetas no escriben con arte, como dice Platón, sino por inspiración de la divinidad y educan a las generaciones futuras, no sólo a la suya, al educar así prueban y sostienen que el arte no vale nada comparado con el poder de la naturaleza y la inspiración de los dioses. También Platón prueba, de

---

[76] Píndaro, fr. 38 Schroeder, 167 Turyn, 256 Bowra. Cf. E. Aristides, *Discurso* III 466.

palabra y obra, a través de los poetas —y añadiré que los mismos dioses lo prueban a través de Platón y los poetas— que la retórica es algo bello y divino, aunque no llegue a los hombres a través del arte y sea el resultado de una naturaleza valerosa y con deseos de vencer. Por tanto, 114
si se acepta que ningún poeta ha dicho tal cosa y que ni siquiera Platón lo prueba por sí mismo o por medio de los poetas —lo cual es claro que hace—, y si se considera solamente el tenor de su razonamiento, sería fácil ver que en sus insultos hay calumnia, que no refutación o pruebas. Porque, ¿quién ignora que en el cuerpo la belleza, la estatura y la gracia no son obra o resultado del arte, ni estas cualidades proceden del trabajo de las manos ni, podríamos decir, de inteligencia alguna? Ahora bien, su preparación y cuidado pertenecen evidentemente al arte, pese a que ningún arte podría conseguir desde la nada componer tales atributos. Así que el arte debe ocupar el lugar del servidor 115
y el criado, mientras que la naturaleza debe ocupar la posición de la señora, a no ser que coloquemos a los bagajeros por delante de la infantería. Y eso no es lógico. Pues, ¿cómo no va a ser extraño creer en honrar a los padres y ceder el sitio a los ancianos, pero considerar a la naturaleza, que es muy superior, de valor insignificante comparada con el arte, como si alguien juzgara los zapatos mejores que los pies o el vestido mejor que el cuerpo? Y, según 116
parece, estimamos que el dinero vale menos que los comerciantes o sus poseedores, pero se pensará que el arte es superior a la naturaleza que lo ha concebido y de quien él es su resultado. Sin embargo, no tendría sentido, para 117
seguir con el mismo ejemplo, creer que en el caso de la hacienda y las posesiones el hombre de negocios, el que consigue una fortuna, es superior a quien la hereda de otro, y en la oratoria y la acción no respetar al primero por

naturaleza, sino a quien parece que ha obtenido el liderazgo de otro, y no reconocer que desde siempre no sólo la naturaleza ha dado forma a las artes, sino también que los superiores han destacado por naturaleza en las mismas
118 artes. Sería de esperar, desde el punto de vista del arte, que fueran iguales quienes han aprendido lo mismo; yo creo, en cambio, que las generaciones siguientes serían siempre inferiores a sus antecesoras, hasta que el arte llegara a su desaparición, porque el que aprende de otro puede que no aprenda todo con exactitud, que siempre se le debe escapar algo; los mejores, en cambio, alcanzan su reputación con la fuerza y la grandeza de su naturaleza. Nadie se asombra ante Dédalo [77], ni siquiera los de generaciones anteriores, si se le compara con Fidias. Por el contrario, las artes, rudimentarias e insignificantes en su comienzo,
119 se han convertido en más importantes y perfectas. Así que, según parece, no es de utilidad para las propias artes estimar el arte por encima de la naturaleza, porque no habrían progresado ni habrían alcanzado el estado actual ni podrían pavonearse. Por el contrario, creo que las artes no han hecho a los hombres grandes, sino que los que destacaban por su talento dieron honra a las artes, al no que-
120 darse donde las encontraron. Y si esto es evidente a todos, dicho ahora en el caso de que no se hubiera dicho también antes, los grandes nombres en el campo de las artes no fueron los más grandes porque participaran del arte, sino porque lo sobrepasaron. De ahí que algunos discípulos sean

[77] Dédalo, ateniense, es el prototipo del artista universal, a la vez arquitecto, escultor e inventor de diversos ingenios mecánicos. Fue quien ayudó a Pasífae, construyéndole una vaca de madera para engañar al toro, y el que después se hace cargo de la construcción del Laberinto. Cf. Ruiz de Elvira, *Mitología clásica*, págs. 365-370.

inferiores, pero otros son superiores, como Fidias, Zeuxis, Hipócrates, Demóstenes o cualquier otro que se quiera admirar. Éstos no se quedaron como dentro de unas fronteras ni tuvieron en poco sus profesiones ni admitieron ser gobernados por el arte; al contrario, reconocieron ser gobernados por la naturaleza tanto en la teoría como en la práctica, logrando que sus antecesores aparezcan como niños. Ello ocurre necesariamente por naturaleza, puesto que en todo, ya sea teórico o práctico, la naturaleza, no el arte, es guía de los dioses y de los hombres, siendo los hechos como quiere la naturaleza, no el arte. El arte es
obra de la naturaleza, no la naturaleza del arte. Yo, por 121
Zeus, diría que el arte es un descubrimiento y una adquisición de la naturaleza. Si no se acepta esto, se está pensando que no tienen valor alguno los primeros descubridores del arte mismo y se está venerando al arte, pero deshon-
rando a los padres de las artes. ¿Por qué? Pues porque 122
la metalurgia no inventó la metalurgia ni la medicina la medicina ni, por decirlo en una palabra, ningún arte inventó arte alguno, sino que, como he dicho, la naturaleza ha inventado todas las artes. Que si las artes fueran las inventoras de las artes, no se llegaría al principio de ellas, dado que, cuando las artes no existían, no era posible inventar el arte. Pues, ¿cómo le iba a ser posible al arte
inventar si no existía? Más aún, si lo producido por la na- 123
turaleza es inferior al arte, los primeros que descubrieron las artes serían inferiores, dado que al principio todos los hombres descubrieron el arte por la naturaleza. Así que la naturaleza es superior tanto respecto a los primeros in-
ventores como a los que destacan en su práctica. Por ejem- 124
plo, si se analiza en qué se diferencia un general de un soldado o el gobernante de un ciudadano normal, se hará evidente que al gobernante compete mandar y al goberna-

do cumplir órdenes. De la misma forma, el inventor ordena y el oyente aprende. Que si no se inventara lo que hay
que hacer, ¿cómo se podría mandar a otro lo que se debe
hacer? Y si el que escucha a otro ordenara lo que se debe
hacer, aquel estaría obedeciendo antes que ordenando. Pero tal cosa es imposible, mientras exista un gobernante,
porque mandar, no obedecer, es de la competencia del gobernante, de la misma forma que no es de la competencia
125 de un maestro obedecer a sus alumnos. En consecuencia,
es evidente, según mi razonamiento, que la naturaleza ocupa el lugar del gobernante, mientras que el arte, por el
hecho mismo de aprender, ocupa el lugar del criado y del
126 que obedece a un superior. Antes se dijo que los dioses
inventaron y revelaron todo, mientras que los hombres,
tomándolo de los dioses, lo pusieron en práctica, valiéndo-
127 se cada uno de un intérprete para cada asunto. Así pues,
¿qué razonamiento se acercaría más a la realidad o en cuál
sería más justo confiar que en dar por sentado que los
dioses han inventado todo y aún ahora lo revelan? Y del
mismo modo admitimos que es propio del mando inventar
y ordenar, mientras que escuchar y aprender es propio del
inferior. Que ni es vergonzoso, desde el momento en que
los dioses han inventado todo, aceptar que la invención
es de la incumbencia del gobernante, si es verdad que los
dioses gobiernan todo, ni, desde el momento en que el ordenar es de la incumbencia del gobernante, es vergonzoso
referir la invención a los dioses, si es verdad que la revelación es propia del descubridor y el que descubre es siempre
el superior.

128 Bien. ¿En qué se diferencia, por los dioses, el señor
del criado? ¿No dirán todos que el mando pertenece al señor y la obediencia al esclavo? Así pues, el primero sabe
por sí mismo qué hay que hacer, mientras que el segundo

oye y aprende. ¿Qué es, por ejemplo, lo que dice el poeta 129
lacedemonio, el panegirista y consejero de las doncellas?:

Habla-mucho es el nombre del marido,
Amén-a-todo el de la esposa[78].

Que el marido, dice, hable mucho, pero que la esposa diga amén a lo que oiga. Conque, ¿no es evidente que el marido, descubridor y previsor, dirá muchas cosas, mientras la esposa, cuyo papel es ser mandada, dirá amén a lo que se diga? Así, el marido, sin esperar a escuchar a su esposa, le dirá lo que se debe hacer, y ni siquiera para que le enseñe buenos hábitos, como aconseja Hesíodo[79], hace caso el marido de las palabras de la esposa. Y si el marido es el que enseña, le podrá mandar, y si él manda sobre ella, hará que su esposa se acerque lo más posible a su propia
naturaleza, igual que el mejor hace con el peor. De esta 130
forma, cuanto la divinidad es superior y más perfecta que el hombre, el gobernante que el ciudadano normal, el señor que el esclavo y el marido que la esposa, tanto es superior y más capaz la naturaleza que el arte, o, de lo contrario, toda la lógica quedaría trastornada.

También cabe comprender lo anterior a partir del razo- 131
namiento contrario. En efecto, si se aceptara que todos los que se dedican a las artes son serios o que todo arte es completamente bueno, quizás se podría pensar que tal aserto refuta mi razonamiento. Sin embargo, ¿quién ignora que el arte es una vergüenza para muchos? Por ejem-

[78] Alcmán, fr. 107 Page (= 77 Adrados). El profesor Adrados traduce el nombre de la esposa como *Ayuda-a-todos,* entendiendo un doble sentido irónico; cf. *Lírica Griega Arcaica* (Biblioteca Clásica Gredos, 31), Madrid, 1980, pág. 155. La interpretación de E. Aristides simplemente apunta a la aceptación por parte de la esposa de todo lo que diga el esposo.

[79] *Trabajos y días* 699.

plo, ¿quién felicitaría por su arte a los curtidores, talabar-
132 teros, bataneros o zapateros remendones? Y no es una historia que me invente yo, como decía Platón parodiando a Eurípides [80], sino que es, Platón, vuestra y, por Zeus, de tu escuela, el que esas artes sean propias de obreros
133 y sean serviles quienes se dedican a ellas. Ahora bien, es absurdo y constituye una infamia manifiesta sostener que los que conocen las artes antes citadas y otros muchos no tienen valor alguno precisamente por el arte, y, en cambio, criticar a quien no persigue algo a través del arte, porque carece por completo de una de las cualidades más bellas; es una infamia también que vosotros, de una parte, no tengáis ninguna estima por el arte, y así lo proclaméis al pueblo llano, y, de otra, lo alabéis como bueno e intacha-
134 ble al lanzar reproches contra lo que no tiene arte. Pues mira, elige una u otra postura, diría con razón la retórica: considerar a los artesanos bellos y buenos o no censurar a los oradores, si no poseen arte en sus discursos.

IV. REFUTACIÓN DE QUE LA RETÓRICA NO ES UN ARTE

135 Así pues, ¿puede también la retórica presentar a alguien que hable en su defensa o es eso una tautología? No diría
136 eso, creo, Idomeneo en Homero [81]. He aquí los argumentos de peso que, aunque concediéramos que la retórica no es un arte, se podrían aducir en su favor pese a numerosas omisiones. Y tal vez se piense, ahora que se ha de-

[80] PLATÓN, *Banquete* 177a.

[81] *Ilíada* XIII 447.

mostrado lo anterior, que hemos dejado la parte más simple de la argumentación: intentar mostrar que la retórica es un arte. Yo ni cambio nada de lo dicho ni estoy con 137
Platón en que la retórica no tiene arte alguno, sino que voy a entrar ahora en la extensión de su arte, para usar la propia expresión de Platón [82]. Voy a seguir aquí el método que desarrollé antes [83]: aprovechar las afirmaciones de Platón para demostrar que la retórica participa del arte. ¿Qué más se podría desear? Platón, al denigrar la retóri- 138
ca, dice que ésta conjetura y guía las palabras según ese objetivo [84]. Ahora bien, ¿no es una contradicción afirmar 139
que conjetura y sostener al mismo tiempo que no usa la razón? Que todos los que conjeturan, al guiarse por medio de la razón, conjeturan [85] correctamente; porque no es posible conjeturar sin usar la razón, sino que la razón del objeto es la que hace conjeturar. Por ejemplo, los que apuntan a objetivos vistos desde lejos y dan en el blanco, pienso que apuntan por referencia a la naturaleza; conjeturan, diríamos, mediante este tipo de razonamiento y como mediante este objetivo. Y de la misma forma, quienes no dan en el blanco no conjeturan en absoluto, sino que hacen más bien lo contrario de conjeturar, pues conjeturar es dar en la diana. Así pues, no se falla por conjeturar, sino 140

[82] En *Fedro* 269d.

[83] Véase el parágrafo 51.

[84] CANTER, en el margen de la página 362 de su traducción latina (Basilea, 1566), señala el doble sentido de *stocházesthai: apuntar* y *conjeturar.* Vid. BEHR, *Aristides,* pág. 359, nota d.

[85] La conjetura *(stochasmós, coniectura),* como término técnico de la Retórica, se emplea principalmente en el *genus iudiciale* para comprobar o esclarecer hechos. Cf. J. MARTIN, *Antike Rhetorik,* Munich, 1974, págs. 30-32; H. LAUSBERG, *Manual de Retórica literaria* (Biblioteca Románica Hispánica, 15), Madrid, 1975, t. I, págs. 131-132 y 158-164.

que por no conjeturar se falla. Y es lógico, pues nadie falla, si usa la razón, sino que al mismo tiempo fracasa y no emplea la razón. Y es que, en efecto, la razón tiene la capacidad de no fallar, y ello constituye una verdad tan simple que los hombres más sabios y con más capacidad de razonamiento son los que mejor conjeturan, de modo que, si la conjetura es propia de la retórica, la retórica salvaguarda a la razón en toda su extensión.

Primer ejemplo: el disparo con arco

141 Así pues, eso choca claramente con los mismos argumentos expuestos por Platón. Pero me extraña cómo no supo ni conjeturó que, al combinar razonamientos contradictorios y usar como prueba de que la retórica no es un arte lo que más bien es justamente prueba de lo contrario, iba a ofrecer a su oponente un apoyo en este único punto: el hecho de admitir que conjeturar
142 es propio de la retórica. Si, por los dioses, alguien preguntara a Platón en su misma manera: «¿conoces un arte del arco, en todo lo que significa, y lo llamas así? Que tú has descrito minuciosamente la ciencia política y has descubierto con exactitud sus partes». Desde luego, hubiera respondido, lo conozco y lo llamo así. «¿Y en qué consiste y que ofrece?» Dar en el blanco, cuando se disparan las flechas. «Muy bien. Así que, cuando se apunta, da en el blanco». ¡Claro! «Entonces, ¿es arte por el hecho de apuntar o es incluso el arte de apuntar?» Creo que lo segundo.

Segundo ejemplo: la navegación

143 Bien. ¿En qué consiste el arte de la navegación? Pues me parece que también él hace lo mismo que el arte del arco, al menos en lo que respecta a la razón que emplea, pues conjetura no para alcanzar el blanco como una flecha, creo, sino para salvar a personas del mar. Y todo lo que el timonel tiene que aprender

en su formación, lo conoce y lo ha oído. Sin embargo y para resumir, él no salva la nave con los conocimientos adquiridos, sino con la destreza que muestre en cada circunstancia concreta. Pero eso es imposible sin conjeturar. 144
Fíjate, en primer lugar, si quieres, en quienes llevan pasajeros a Egina, que, cuando la tienen a la vista, apuntan a lo que ven. En segundo lugar, fíjate, si lo deseas, en quienes llevan pasajeros al Ponto, a Egipto y a Sicilia, que en un tiempo conociste [86]. Pues bien, ésos se valen de la conjetura de todas las formas posibles. Primero, tienen que apuntar hacia donde está el objetivo y conjeturar mediante la razón lo que en el primer ejemplo tenían ante sus ojos. Después, cuando el objetivo haya aparecido, tienen que apuntar hacia lo que se ha visto. Recuerda las instrucciones 145
de Calipso a Odiseo [87]: que debía seguir la estrella polar manteniéndola a su izquierda [88]. Y Odiseo debe calcular ahora las cuestiones concretas de hacia dónde va a poner rumbo su nave, porque se podrían recorrer muchos mares y fondear en muchos lugares y puertos manteniendo la estrella polar a la izquierda; y de la misma forma ocurriría manteniéndola a la derecha. No se podría, pues, alcanzar Faro sin conjeturar ya sea navegando a través del mar o ya sea a través de un estrecho africano [89]. Y se hace preciso también conjeturar por partes. Porque, por ejemplo, 146
¿por qué los timoneles llevan el timón hacia dentro y luego hacia fuera en el mismo día? ¿no están apuntando a lo

---

[86] Cf. parágrafos 279 ss.

[87] Ninfa, hija de Atlas. Vivía en la isla de Ogigia, adonde llegó Ulises (cf. *Odisea* I 4 y 50 ss.) después de dejar a Circe. Cf. RUIZ DE ELVIRA, *Mitología clásica*, pág. 439.

[88] HOMERO, *Odisea* V 277.

[89] En el original se lee *libio*, que por metonimia significa *africano*.

que han visto o van a ver? ¿por qué preguntan con frecuencia a quienes encuentran en qué situación del mar
147 se encuentran o cuál es la tierra cercana? Eso no ocurrirá al timonel perfecto, dirás. Mas, ¿qué hombre es perfecto y suficiente? Con tal razonamiento nadie es artista. Pero si fuera así, ¿a qué admirarse de no encontrar a ningún
148 orador perfecto? Lo cierto es que si ser timonel es un arte, aunque no se guarde en uno llamado timonel, ¿por qué la retórica no va a ser un arte, aunque no se conserve entre quienes se dicen oradores? Y si estás discutiendo sobre tales timoneles, que preguntan y buscan información de otros, y no evidentemente sobre Posidón, las Nereidas o los Dioscuros [90], y admites, no obstante, que son timoneles, como un hombre lo admite de otro hombre, y que poseen el arte de la navegación, debes saber que todos ellos conjeturan. Incluso antes de hacerse a la mar se sientan para hacer conjeturas sobre los vientos. Que ellos no han oído nada sobre Zeus en el Ida o el Gárgaro [91], sino que creo que conjeturan desde el principio hasta el final sobre vientos y puertos, para ver sobre todo si van a llegar antes, por expresarlo de esta forma. Así que la representación de una parte se te convierte, como prueba, *en el sueño de una sombra,* como dice Píndaro [92].

---

[90] Son Cástor y Pólux, hijos de Zeus y de Leda y también hijos putativos de Tindáreo. Léase a A. Ruiz de Elvira, «Helena. Mito y epopeya», *Cuad. Filol. Clás.* 6 (1974), 114-116, y *Mitología clásica,* pág. 275.

[91] Gárgaro es la cima del monte Ida, en el noroeste de Asia Menor. Tal vez E. Aristides (cf. Behr, *Aristides,* pág. 365, nota c) se refiere al monte Ida de Creta, donde nació Zeus.

[92] En *Píticas* VIII 99.

Tercer ejemplo: la medicina y la educación física

La medicina, por Zeus, es, según tú, 149
lo contrario de la justicia, y la educación física, si quieres, el segundo bien para el cuerpo. ¿Acaso no hacen conjeturas sobre la naturaleza de los cuerpos? Por Zeus que sí conjeturan, digas tú que sí o que no. ¿No percibe el gimnasta ya desde el principio el estado de cada uno de nuestros cuerpos sin necesidad de aprenderlo de
la experiencia? Y bien, cuando adiestra a alguien para el 150
objetivo que pretende, ¿conoce, como Apolo en Delfos, el futuro y sostiene que mantendrá a este hombre completa y totalmente libre de enfermedades ya sea para siempre, ya para una vez o ya para algún período de tiempo?
Así pues, o tú dices que el educador físico es un loco, 151
si no hace conjeturas, o él estará de acuerdo, si está en sus cabales, en que efectivamente conjetura lo mejor, pero
no puede predecir ni prometer tal cosa. Bien. El médico 152
que ha conseguido credibilidad a partir de la experiencia y ahora emplea fármacos y regímenes, pero ignora el estado físico o temple de cada uno de nosotros, ¿no está aplicando la conjetura en todo cuanto hace por el enfermo
y todo lo refiere a la probabilidad? Así lo creo yo. ¿O 153
alguno de ellos podría decir tajantemente que el enfermo con el empleo de estas sustancias se verá libre de todo peligro y no pasará ninguna dificultad? En ese caso, no serían tan inferiores al dios que habita en Epidauro [93], dirías, y, desde luego, yo estaría de acuerdo en ello. Lo que hacen, pienso, los médicos es conjeturar un estado particular de salud a partir de numerosas características comunes. Y,

[93] Naturalmente, Asclepio. Sobre Asclepio y E. Aristides, véase a A. J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks* (Sather Classical Lectures, 26), Berkeley, 1954, cap. VI; y G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire,* Oxford, 1969, cap. V.

al atender privadamente a algunos, ellos conjeturan siguiendo su experiencia mediante la selección de lo que va a con-
154 venir a cada uno. Y esto, Platón, se demuestra con tus *necesidades de acero* [94]. Yo digo que las mismas cosas no son beneficiosas a todos los cuerpos, enfermos o sanos, sino que, al igual que ellos no tienen la misma salud ni la misma enfermedad, así con más razón los médicos no aconsejarán lo mismo a los que padecen las mismas enfermedades o a los que están sanos. Que es imposible clasificar las naturalezas de todos los hombres. Y, en efecto, como los hombres se diferencian unos de otros en su apariencia, así también en toda la raza se distinguen unos de otros por la naturaleza que se manifiesta en todo el
155 cuerpo. Y el caso es que el arte ordena curar a quien se presente y solicite ayuda, aunque llegue ahora mismo
156 del fin del mundo. ¿Y qué recurso queda entonces sino la conjetura? Porque, si no se conoce a todos los hombres y se tiene que cuidar a quien se acerque, y se sabe sin duda que no a todo el mundo corresponde el mismo tratamiento, queda lo que estoy diciendo. O prueba tú lo contrario, para que no sólo se te erija en Olimpia [95] una estatua trabajada a martillo, sino que incluso se te honre con una procesión triunfal en los grandes juegos Panatenaicos.

Cuarto ejemplo: la pintura

157 Considera ahora la pintura, acerca de la que ya no preguntaré si la consideras un arte, porque así lo haces en esos dis-
158 cursos gorgianos [96]. Pues bien, ¿qué es lo fundamental en ella sino conjeturar lo presente y lo que debe imitar? Y si no es así, ¿qué otra
159 cosa es? Así pues, éste es el arte que ha creado incluso

[94] *Gorgias* 509a.

[95] Cf. *Fedro* 236b.

[96] *Gorgias* 450b.

la palabra para la acción, porque las imágenes de los pin-
tores han logrado hacer que se aplicara «imaginar» a las
demás cosas. Y si la palabra fue anterior al arte, aquí tene-
mos una prueba inmejorable de que existe el arte de solo
imaginar, si el resultado es una imagen. Y, desde luego, 160
no se pinta un cuadro sin la razón, antes bien, no se pinta-
ría en modo alguno, si no se tuviera con qué, sino que
se pinta un cuadro por referencia a la naturaleza. Si quie- 161
res discutir también sobre esta cuestión, mantén el resto
haciéndonos este favor: probar que la mezcla de colores
no es propio de un arte que conjetura, y no sólo del arte,
sino también de una poderosa naturaleza, y, después de
esta única demostración, ríete entonces de la retórica.
La verdad es que lo más bello y perfecto del arte, y en 162
lo que la pintura se diferencia de la escultura, es sin duda
la mezcla de colores, con la que la imagen se acerca a la
realidad. Así que, si no permites a la pintura el acto de
imaginar, le estás quitando lo más importante que tiene.

Quinto ejemplo: la mántica

¿A qué examinar las demás artes que 163
actúan mediante la conjetura? Sin ir más
lejos, la mántica puede que sea sólo eso:
conjeturar. Sin embargo, en el examen y
clasificación de esta materia se podría
decir que en eso y sólo en eso reside la diferencia entre
un adivino y un particular: en que el conjeturar es de to-
dos los hombres, pero el conocer es propio del adivino.
Pero yo afirmo que él conoce eso mismo, conjeturar y na-
da más. Voy a valerme también aquí del testimonio de 164
Platón, y que nadie me dé crédito, si él mismo no aparece
como testigo. Se trata de una prueba muy cómoda, porque
está claramente no en otros dramas o discursos, sino en
lo que hace poco hemos usado para otro punto [97]:

[97] *Fedro* 244c. Cf. más arriba el parágrafo 52.

Y denominaron «oionoistica» *a la investigación del futuro por parte de los que están en posesión de sus facultades mentales; la realizan a través de las aves y otros signos, porque se transmite al pensamiento humano mediante la reflexión, arte al que los jóvenes llaman en la actualidad* «oiōnística» *por mor de la* «o» *larga.*

165 Así pues, cuando dices que el tomar auspicios es propio de hombres que conjeturan, sobre esa base la mántica no escapa a la conjetura, si el tomar auspicios forma parte
166 de la mántica. Y tú mismo añades que también conjetura a través de otros signos. Y cuando añades esto, concedes que toda la mántica se basa en la conjetura, y con mucha razón en mi opinión. Los dioses, en cambio, no conocen, pienso, el futuro de igual manera que los hombres que se dedican a ello, porque aquellos saben qué van a hacer y los hechos se les presentan como delante de sus ojos. Por eso Zeus es entre los dioses el adivino más cercano [98], y que esto se debe a lo que acabo de decir lo prueba el mismo poeta, pues el segundo verso dice:

él conoce el desenlace [99].

167 Los hombres, en cambio, juzgan los hechos como a ciegas por los sonidos o algún otro fenómeno y no pueden predecir nada con entera exactitud. He aquí una prueba. Si tú no especificas tu pregunta, el adivino no es capaz

[98] No se conoce el autor concreto. Cf. ARQUÍLOCO, fr. 84 Diehl (= 66 Adrados, 298 West); EURÍPIDES, fr. 1110 N.; SEMÓNIDES DE AMORGOS, fr. 1 Diehl (= 2 Adrados, 1 West); PLATÓN, *Epínomis* 985a.

[99] Para BEHR (*Aristides*, pág. 373, nota b) la cita pertenece con bastante probabilidad a Arquíloco.

de decirte nada sobre las señales que ha visto. Y en lugar de poder hablarte sobre el futuro, ni siquiera sabe, si no te lo pregunta, por qué razón has ido a consultarle. Para él los hechos no se le presentan claros de antemano, sino que imagina con su razón tras relacionar las preguntas con
las señales. De acuerdo con ello, no sólo se prueba que 168
ser adivino es conjeturar el futuro, cosa que ya uno de los poetas ha probado [100], sino que, si el adivino responde a una pregunta, imagina el entorno en relación al hecho. *Victoria en la guerra,* pero no conoce las circunstancias ni detalle alguno de la batalla, sino que simplemente imagina. O bien *una conjura de ciudadanos o de otros;* el adivino no puede decir cómo, sino que interpreta el hecho
como los sueños. ¿Quién de los que han tratado a los 169
egipcios no conoce su sabiduría? Sobre lo que temen o prometen respecto al futuro, no pueden concretar la manera, el lugar y el grado, sino que hablan sobre la riqueza, la pobreza, el dolor, la alegría, la muerte, los negocios o cuestiones semejantes, pero no pueden bajar a los detalles, sino que imaginan unas cosas según la cantidad de las señales, otras según las costumbres de cada uno, otras según las similitudes y algunas veces según las diferencias que
especialmente las separen [101]. En todo momento invocan 170
a la inteligencia, porque el imaginar depende de ella sola, aunque no de una manera simple. Así pues, que no hacen más que imaginar es en verdad evidente desde todos los puntos de vista.

---

[100] Cf. EURÍPIDES, fr. 973 N.; *Menandro,* fr. 224 Kock.

[101] E. Aristides, nos recuerda BEHR (*Aristides,* págs. 374-375, nota b), acaba de enumerar cuatro modos de ayudar a la interpretación de los sueños y presagios. Léase también a BEHR, *Aristides and the Sacred Tales,* pág. 193, nota 71a.

171 *La retórica* ¿Por qué te extrañas entonces de que la retórica haga uso de la conjetura? Pues está en la misma situación que la mántica, excepto que la mántica termina cuando hace la conjetura, mientras que la retórica no conjetura sólo sobre situaciones concretas, sino que también lleva a cabo por medio de sus servidores lo mejor que encuentre. Conque la retórica se sustenta sobre la razón tanto de la mántica como de la estrategia, respecto a la que Platón no dirá que no está conectada con la
172 política. En consecuencia, ¿cómo la retórica es *una sombra de una parte de la política*[102], si no es de esta manera? Y desde luego, en este sentido citado no es una sombra.
173 Bien. ¿Qué hacen los generales, mi admirado amigo? Pienso que, al menos, los mejores y más inteligentes no hacen sino conjeturar sobre los planes del enemigo y la naturaleza de sus propias tropas y también, me parece, sobre el lugar y el momento adecuado de la batalla. ¿Y por eso
174 son completamente indignos e inútiles? No lo creo. Y si en las artes que he citado —omito la mayoría de ellas— es evidente que la conjetura precede a la acción y todo procede a través de ella, ¿cómo se puede censurar por ello a la retórica?, o ¿cómo lo único que, por así decirlo, es común a las artes se usa como prueba de que la retórica no participa del arte? No es otra cosa que destruirla con las señas con que incluso debe ser aceptada y reconocida, cuando alguien se propone seguir tales razonamientos.
175 Así que no porque se vale de la conjetura, carece por ello de arte; al contrario, que aunque no fuera por otra razón, por esa sola se vale de la conjetura, si es que es

[102] Platón, *Político* 304e.

verdadera la afirmación de Platón de que la retórica usa la conjetura. ¿Qué otra cosa se podría decir sino que 176 respecto a esta muy valiosa, no sé si es preciso llamarla ciencia o sabiduría, tú mismo, por los dioses, estás de acuerdo en que conjetura sobre los asuntos más importantes, cuando en algún lugar sostienes que no es posible una afirmación tajante [103], sino que dejas la exactitud para la divinidad siguiendo el método de quienes obran bien y filosofan con verdad? Pero, dime, ¿tengo yo que admitir que 177 Zeus no es mejor que el sofista de Solos [104]? Considera, querido amigo, que la capacidad humana se limita a conjeturar, pero la ciencia, según Homero, se apoya *únicamente en el umbral de Zeus* [105].

V. LA RETÓRICA NO ES ADULACIÓN

Y que es enteramente un sofisma afirmar que los ora- 178 dores aconsejan lo que agrada al pueblo y ese sólo es su objetivo, incluso si un niño no lo pudiera refutar [106], lo haría cualquiera que tenga seso. Pues a mí me parece todo lo contrario, que en la naturaleza de la retórica nada es más importante que no permitir jamás que ocurra al instante lo que agrade al pueblo, ni los oradores se fijan en otra cosa más que en lo que es mejor, ni al propio pueblo

---

[103] PLATÓN, *Fedón* 63c y 114d; *Parménides* 134c.

[104] Se refiere al filósofo estoico Crisipo (*c.* 280-207 a. C.), hijo de Apolonio de Solos (Cilicia). Fue el sucesor de Cleantes al frente de la *Stoa* a partir del año 232 a. C.

[105] *Ilíada* XXIV 527.

[106] PLATÓN, *Gorgias* 470c.

se le escapa que los oradores son superiores no sólo en enjuiciar los asuntos, sino en todo lo tocante tanto a la
179 forma como a la fortuna de su vida. Y eso es evidente a partir de los mimos honores que les confieren. Porque si la acusación de Platón fuera cierta y los oradores no fueran los líderes de los pueblos, sino sus esclavos, en primer lugar, ¿qué respeto y honor recibirían de los pueblos? ¿dónde alcanzarían el lugar de preferencia y los privilegios por encima de la mayoría? Que nadie admira a los sirvientes como sus superiores ni da su voto a un hombre a quien
180 aventaja él mismo en la percepción de las cosas. Y en segundo lugar, ¿qué heraldo o embajada iba a requerir a un orador, si se diera por sentado que es propio de los oradores aconsejar lo que agrada al pueblo? Porque, ¿qué ciudad despacharía y elegiría para servirla a un hombre inepto, o qué embajador se le acercaría alguna vez para persuadir al pueblo, si se supiera que la esencia de su vida es aconsejar lo que el pueblo desea y seguir los dictados de su voz, como creo que los niños siguen la de sus maes-
181 tros? Sería lo contrario de lo que sucede en los coros, si la mayoría no tuviera que seguir al orador, sino que el orador tuviera que esperar a que el pueblo diera la señal.
182 ¿Qué acusado en un juicio privado o público buscaría con qué orador ganar su absolución, si el orador fuera a decir lo que agrade al jurado y no otra cosa? En tal caso, quienes corren los mayores peligros y luchan por los asuntos más importantes mostrarían el mayor desinterés por los
183 oradores. Porque los que corren los mayores peligros y los que son sorprendidos por calumnias son los que tienen más difícil la audiencia. Pero si los oradores se propusieran como objetivo decir lo que parezca bien a la audiencia y se detuvieran en ello, el defendido, por Hércules, lleva-

ría la ruina a su propia casa, si contratara a un orador para tal cosa y sería igual que si llevara a su propio verdugo. ¿Acaso esto es así y quienes esperan la muerte y 184
tienen mayor miedo de no ser tratados con equidad, ésos muestran especial desinterés por los oradores? No es así. Y ni siquiera Platón dirá tal extravagancia. Al contrario, acuden a las puertas de sus casas, suplican y se postran a sus pies, porque creen que la retórica es el remedio de todo, de la muerte, del exilio, del miedo mismo, de la ira del jurado, de la envidia del pueblo, de todo. ¿Por qué? 185
Porque saben que los oradores en el ejercicio de su profesión no dicen lo que place a su audiencia cuando toma asiento —pues ni siquiera les estaría permitido ejercitarse en eso, aunque tuvieran la intención—, sino que saben que los oradores desde hace tiempo prestan atención a este punto entrenándose en decir lo que la realidad de los hechos exige, conjeturando su naturaleza, no la de la audiencia, y si atienden a la naturaleza de la audiencia, lo hacen no para servir a sus deseos ni para decir cuanto ésta desee escuchar, sino para tener el poder de la persuasión al decir cuanto es mejor. De la misma forma vemos a los médicos conjeturar sobre la naturaleza de los cuerpos no para servir a los deseos de los hombres, sino para no aplicar al azar el mejor tratamiento, a fin de que el enfermo pueda aceptarlo mejor. En este sentido admito que el orador 186
haga conjeturas sobre la audiencia. Si tú dices esto, estoy de acuerdo, pero el orador, creo, no observa atentamente la forma de ser del pueblo por ser su esclavo o para halagarlo, sino, según Demóstenes, para decir lo mejor en el momento oportuno; afirma [107]:

[107] Paráfrasis de DEMÓSTENES, *Discursos* III 3.

> *Yo no estoy en dificultades sobre lo que se debe decir en los asuntos presentes, sino de qué forma es preciso hablaros sobre ellos.*

A continuación, habló con entera libertad y, desde luego, creo, con brillantez:

> *Pues, por lo que sé por haber estado presente y haberlo oído, estoy convencido de que la mayoría de los asuntos se os han escapado de las manos, porque no queréis hacer lo que es preciso, no porque no lo veáis claro.*

187 Si esto es, Platón, hacer conjetura y arengar tras observar la naturaleza de los hombres, no rehuimos la acusación, acabarán por decir todos los oradores. Pero, si tú afirmas que los oradores se pliegan al pueblo y hacen lo que se les ordena, pero no ordenan, has tomado a la sirvienta por la señora, y, al censurar a los esclavos públicos, crees
188 que estás censurando a los oradores. Con todo, los esclavos públicos no tienen una alta estima de sí mismos, porque son esclavos de la voluntad de la ciudad, mientras que para los oradores es una fuente de orgullo eso mismo, esto es, decir no lo que agrade al pueblo, sino lo que ellos mismos creen que es lo mejor. Y si fueran servidores de los deseos de la mayoría y hablaran demagógicamente sobre lo que agrada al pueblo, los oradores no podrían expresarse con libertad y mucho menos jactarse por encima de los
189 demás. Y los oradores, creo, saben en su fuero interno que no son servidores de las pasiones, sino que las moderan, y no tienen sus ojos puestos en la multitud, sino ésta en ellos, y no es la multitud quien manda sobre ellos, sino ellos sobre la multitud. Y por eso han recibido su nombre del pueblo como una señal que es prueba de su poder,

me refiero al de los demagogos, no porque el pueblo sea su guía, ¡oh, tú, que lo confundes todo!, sino porque ellos son los guías del pueblo. De igual manera, creo, también damos el nombre de pedagogos, no porque éstos estén subordinados a los niños, sino porque son sus guías. Cual- 190
quiera de los nombres siguientes que se diga, gobernante, patrono, maestro, se ajusta al orador, que todos esos son los nombres del orador. Y lo que son los maestros para los niños, eso son los oradores para el pueblo. Ellos enseñan lo que hay que hacer y educan con sus opiniones y decretos. La naturaleza lo ha dispuesto así. El corifeo no 191
es esclavo de los deseos del coro, y, si en algún momento le complace, se cuida también entonces de no desentonar nada mientras le complace. Sin embargo, los coreutas no marcan el tono ni el corifeo entona la melodía y el ritmo como ellos le ordenen, ni aprende de ellos lo que debe enseñarles, de la misma forma que el piloto no aprende de los marineros lo que hay que hacer. Son los marineros quienes atienden las órdenes y es el piloto quien dice no lo que agrade a los marineros, sino que actúa en calidad de señor de los marineros del barco. En todos sitios se actúa si- 192
guiendo a los líderes y son sus deseos los que sirven de guía. Todos obedecen sus decisiones, unos con agrado, otros con desagrado. El corifeo manda sobre el coro, el piloto sobre los marineros, el general sobre los soldados, el orador sobre el pueblo. Y todos los que mandan son por na- 193
turaleza superiores a sus subordinados. Y si alguien con poder se vale de la complacencia, persuadiendo, no obligando, y, además de salvaguardar su propia categoría, hace conjeturas sobre los deseos de sus subordinados, ése es en realidad un político al que Homero se refería *como un dulce padre* [108]. Y creo que, a quien atribuyó tales pala-

[108] *Odisea* II 47; cita referida a Ulises.

194 bras, también lo pintó como un magnífico orador. Así que no hables como si el agradar fuera un insulto para los oradores, sino di que éstos hacen conjeturas, además de sobre lo mejor, sobre la manera de complacer. Y de acuerdo con eso concede a la retórica el elogio debido, para que
195 se vea que la correspondes con el mismo trato. Pero, si mantienes que los oradores simplemente agradan y son esclavos de los deseos de otros, ¿qué crédito mereces? Que yo mantengo lo contrario a partir de los mismos hechos. Y si los oradores no van a recibir la admiración del pueblo ni de los particulares ni de sus conciudadanos ni de los extranjeros, ni jamás van a disfrutar de la estima que tienen ahora, ni, para resumir, van a alcanzar la fama ni se van a encargar de la gestión de los negocios ni van a tener influencia ni van a poder hablar, ¿cómo cabe aceptar tal acusación contra ellos, en virtud de la cual se hacen acreedores de lo anterior?

196 Conque de nuevo ha lanzado acusaciones completamente infundadas. Tal vez no sería más fácil complacer a los hipocentauros, si alguien hablara ante ellos, no digo solo a todos juntos, sino uno a uno, si tienen una doble naturaleza. ¿Qué medio hay para conocer y servir enteramente a la voluntad del pueblo? ¿Y dónde es posible? Porque no existe un solo pueblo ni movido por un solo deseo, y creo que no existirá, sino que, como las corrientes, cada cual va a sitios diferentes, separados por todo: por la edad, la profesión, la naturaleza, la fortuna, los deseos, las diferentes opiniones, si es que hay que llamar opinión a no saber nada sobre la verdad. Y, por Zeus, unos están ahora aquí, otros después, igual que las hojas, que parecen siempre las mismas y de los mismos árboles, pero nunca son
197 las de antes. Conque, ¿de qué deseos va a ser esclavo el orador o complaciendo a quiénes va a hablar o para quié-

nes va a conjeturar, cuando éstos se encuentran en tan extraña situación que ni siquiera ellos mismos pueden conocer lo que quieren? Es más, están tan lejos de tener las mismas opiniones que ninguno de ellos, por decirlo así, mantiene por sí mismo enteramente la misma opinión sobre las mismas cuestiones, sino que todos tienen necesidad
del orador como si se tratara de un guía. Así que, ¿hacia 198
quiénes, dime, va a dirigir su mirada el pueblo?, y —de nuevo te haré la misma pregunta— ¿cómo el orador va a ser esclavo de los deseos del pueblo? Porque, cuando haya que servir a muchos que no son de la misma opinión y no haya forma humana de complacer a todos en el mismo asunto y del mismo modo, ¿cómo el orador va a servir a sus deseos? El orador complacerá a unos al tiempo que irritará a otros, de forma que hablará tanto para agradar
como para disgustar. ¿Por qué, pues, los llamas servido- 199
res? No es posible. En consecuencia, que el mismo Platón admitió que los oradores dicen lo que no es del agrado del pueblo, eso incluso un niño con un poco de atención podría descubrir, por no decir refutar. No hay duda, en efecto, de que Platón concede que la retórica es *la artífice de la persuasión* [109]. Y no entro ahora en si se trata de una persuasión fiable o instructiva, sino si da por sentado
que la retórica entraña persuasión. Así pues, si el persua- 200
dir es de la retórica, los oradores no dicen lo que agrade a la mayoría; pues, si dicen lo que agrada, no persuaden. Que uno no persuade sobre un mismo asunto a nadie con una opinión formada. En eso estriba la diferencia entre alcanzar una conclusión por sí mismo y ser persuadido.
Y si hay que decirlo también, precisamente quienes hacen 201

[109] *Gorgias* 455a.

lo que les agrada a ellos mismos esos son persuadidos por sí mismos, no por los oradores. Ahora bien, no es capaz de persuadir quien no haya triunfado en la exposición de su opinión. Así que se llega justamente al razonamiento contrario de Platón, si los oradores dicen lo que agrada a la mayoría, porque la persuaden para decir lo que ella
202 quiere que ellos digan. Conque, si la retórica es la artífice de la persuasión y la persuasión es propia de los oradores, los oradores no son aduladores, pues no sirven a la mayoría, sino que la persuaden. Mas si los oradores dicen lo que agrada a la mayoría, entonces la retórica no es la artífice de la persuasión, puesto que enseña a los oradores
203 a ser persuadidos por la mayoría, no a persuadir. Por lo tanto, elige dónde está la mentira. Que para nosotros Platón es el que refuta a Platón y, lo que es más importante, lo hace no de forma indirecta, sino tratando los mismos temas y empleando los mismos razonamientos.

VI. LA RETÓRICA, LA JUSTICIA Y DEMÁS VIRTUDES

204 Así pues, no solamente hay que demostrar que la retórica no carece de razón ni, por decirlo así, emplea solamente la conjetura ni hay que considerar un gran descubrimiento si participa del arte y que pertenece a la mayoría de las artes que hace poco he enumerado, sino también hay que mostrar que es la que más participa de la razón; más aún, toda ella estriba en razonamientos y la retórica es de las actividades humanas lo más grande, lo primero, lo más perfecto y, si se me permite decirlo, lo más digno de alabanza.

Origen de la retórica

Esto se puede entender, si se repara 205
en su naturaleza, por qué especiales motivos se inventó la retórica, y qué es lo que hace y realiza siempre. De modo que 206
yo creo que todos los que pudieran pronunciarse estarían de acuerdo en que los hombres no han nacido iguales, sino que se dividen en dos clases. La primera hace uso de la fuerza y tiene más recursos, y la llamaríamos superior —y no la designo superior en virtud, sino en fuerza—; la segunda es inferior y se pliega a la otra contra su voluntad por su imposibilidad de negarse, y la conocemos como la más débil. Esta fue la razón por 207
la que los hombres por sí mismos o los dioses por los hombres inventaron algo que refrenara la fuerza bruta y fuera para todos como garantía de igualdad y justicia, de provecho tanto para la mayoría como para los que empleaban la fuerza. Y ni siquiera éstos últimos iban a escapar al castigo por sus injustas y malas acciones, sino que, al desaparecer en primer lugar los más débiles, destruidos poco a poco unos y otros y eliminado después el resto siempre de esta forma, al final les quedaba lanzarse contra sí mismos, como se dice que hicieron *los hombres sembrados* [110], si es que el mito se refiere a eso. Que a mí, si se me permite hacer una digresión, me parece que sí tiene ese significado. Se ha escrito que esos hombres nacieron originariamente de los dientes de un dragón y el mito cuenta que los hombres crecían armados y que la cosecha estaba al cuidado de Ares en lugar de Hermes. Y como iba diciendo, 208
lo que al principio parecía buena fortuna, al final no iba

[110] Alude a los guerreros que brotaron de los dientes del dragón, que habían sido *sembrados* por Cadmo, fundador de Tebas. Cf. RUIZ DE ELVIRA, *Mitología clásica*, pág. 174.

a ser útil ni siquiera a quienes destacaban por su poder, sino que por el hecho de que eran superiores, o más bien creían que lo eran, por eso mismo les aguardaba destruirse a sí mismos, de manera que los asuntos humanos iban a
209 la ruina. Se precisaba sin duda encontrar algún remedio común para la raza humana que conviniera igualmente a todos, a los fuertes, a los débiles y a los honrados. El fin era apartar a los primeros, ante todo, de las injusticias o castigarlos por ellas, ofrecer a los segundos la seguridad de vivir, y dar a los últimos, los que honraban de grado
210 la justicia, una recompensa adecuada. A raíz de esto, pues, se inventó la retórica, que llegó como la salvaguardia de la justicia y el lazo de vida para los hombres, con el fin de que los asuntos no se decidieran por la fuerza ni por las armas ni por tomar la delantera ni por el número ni por el tamaño ni por otra circunstancia desigual, sino que la razón determinara lo justo en un clima de paz.
211 Así que este es el origen, naturaleza y deseo de la retórica [111]: salvar a todos los hombres y alejar la violencia por medio de la persuasión. Tras ser inventada por tales y tan grandes razones, es la única que ha hecho que la vida pueda vivirse, porque lleva a la concordia los asuntos públicos y privados de las ciudades con sus propios poderes, porque siempre establece para todos la enseñanza y educación como un bien, y porque es la primera que ha enseñado a odiar y a huir en todas partes de la irracionalidad y la confusión.

[111] E. Aristides está desarrollando un mito etiológico sobre el origen de la retórica. Cf. PLATÓN, *Protágoras* 320c-322d. Véase nota 217 en pág. 397.

La retórica y las leyes

Examinemos a continuación el origen 212 de las leyes. Si alguien encuentra que el origen de las leyes es otro diferente del de la retórica y dice que mi razonamiento es una tontería, que tenga razón. Pero lo cierto es que todos podrían decir que nuestra necesidad de leyes se justifica no por el motivo de no sufrir ningún mal de los demás ni para que los malvados y atrevidos dominen a los hombres de bien, sino para que los buenos y la justicia triunfen sobre los malvados. Dos son los 213
fundamentos de las leyes: el castigo de los injustos y la recompensa de los buenos. Porque si cada uno tuviera su merecido, no habría mejor manera que ésa de salvaguardar la justicia ni forma más segura de mantener el bien común de los hombres. Conque estas cualidades están 214
claramente dentro de la naturaleza de la retórica. Pues a quienes bastaba el silencio para tener más, desde luego no iban a necesitar de los discursos ni para convencer con sus palabras, porque eran fuertes con otros recursos, ni para escuchar a los otros, porque su propósito es justamente no escuchar a nadie. Sin embargo, quienes no tenían otro medio de alcanzar la igualdad, estaban necesitados de razonamientos persuasivos. Y esto ya jugaba en favor de la justicia. El primero, el que confía en sí mismo y en sus recursos, quiere que prevalezca su opinión, cualquiera que sea; el segundo, al ver con qué es preciso convencer a los extranjeros y considerarlo digno de práctica, no rehúye la prueba de examinar cuáles son sus deseos. Así pues, la 215
retórica participa claramente de la misma naturaleza que la legislación, si fuera necesario hacer un análisis preciso de ambas; más bien la legislación es una parte de la retórica inferior a ella en todos los sentidos. En primer lugar, porque la legislación tiene necesidad de razonamientos per-

suasivos en torno a las mismas leyes. Pues, si era evidente que las leyes iban a establecerse para que se hiciera justicia a todos los hombres y los físicamente superiores no iban a estar de acuerdo con ello, ¿cómo no iba a haber una necesidad imperiosa de razonamientos persuasivos? Pues no cabía forzar a los dotados naturalmente de ella, y ése no fue el comienzo de las leyes. Que hubo necesidad de
216 promulgar leyes para evitar el uso de la fuerza. Así pues, no era posible establecerlas por la fuerza, porque ello iba principalmente contra las leyes. Se necesitaba por encima de todo persuadir incluso a quienes se oponían y hacerlos mejores por ello mismo, y, si no a ellos, al menos, a la mayoría a favor de quien se habían promulgado las leyes. Los unos, valiéndose de su naturaleza contra la mayoría, iban a cometer injusticia con el resto; los otros, en cambio, se disponían con la naturaleza de la retórica y la suya propia a beneficiar incluso a aquellos otros, si estaban dispuestos a ser sensatos. Pero si los primeros no aceptaban, quedaba persuadir a la mayoría y a aquellos, en cuyo beneficio se habían promulgado las leyes, de que se legislaba
217 por ellos. Para lo cual había necesidad de razonamientos y de persuasión. Aunque sólo fuera por esto, la retórica es necesariamente anterior y superior a las leyes. Y, en segundo lugar, ¿qué otra cosa diremos que son las leyes, por los dioses, sino discursos, con la única diferencia de que las leyes están escritas? Si no me falla la memoria, Esquines [112] prueba que Sócrates estaba de acuerdo con esto.
218 Pero sin la prueba incluso de Sócrates se podrá advertir lo mismo, si se reflexiona sobre ello. Porque las leyes dicen cómo y qué hay que hacer, y qué evitar en paz y en guerra, en privado y en público, y ellas son las que gobier-

---

[112] Fr. 51 Dittmar.

nan siempre en las ciudades. Conque las leyes dicen lo 219
que los oradores en las asambleas, con la salvedad de que las leyes no dejan nunca de hablar, sino que desempeñan en todo tiempo el papel de orador, porque, pienso, están
escritas. Y en vista de que los discursos sobre esta materia 220
pertenecen a la retórica, las leyes son una parte de la retórica. Que el hecho de estar escritos es también una parte de los discursos, desde el momento en que unos se dicen
de memoria y otros se escriben. Y no hay duda de que 221
los oradores redactan decretos. Así, dado que los decretos son de la misma naturaleza y mismo contenido político que las leyes, ambos son propios de los oradores, de manera que las leyes forman parte de la retórica.

La retórica y la administración de justicia

Examinemos ahora sobre la administra- 222
ción de justicia por qué la necesitamos y qué significado tiene para nosotros. ¿O lo más fácil de todo es advertir que sirve a las leyes? Porque busca y castiga a quienes violan lo que las leyes ordenan. Pero ni siquiera hace eso por sí sola, sino que incluso sirve a las leyes en
ese punto, porque castiga como ordenan las leyes. Bien. 223
Conque, ¿qué necesita la administración de justicia para cumplir su cometido?, ¿de dónde va a encontrar lo que es justo, si no es de la retórica? Que la retórica prueba los hechos y la administración de justicia dicta sentencia a partir
de las pruebas. En consecuencia, la retórica claramente 224
persigue incluso aquí lo mismo que la administración de justicia, pero la supera en la medida en que ella sola es el fundamento sólido de ambas. La administración de justicia desea, como si estuviera en una batalla, ayudar a la legislación y le sucede lo mismo que a la legislación. En primer lugar, la legislación necesitaba de la retórica para tener acceso a las leyes y la administración de justicia, que

actuaba de servidora de las leyes, tenía primero necesidad
de la retórica. Pues se hacía preciso que ella misma estu-
viera en condiciones de ayudar, lo cual era imposible sin
225 la retórica. La retórica es más importante y valiosa que la
administración de justicia en la misma proporción que
—casi voy a decirlo— un juez a un verdugo. El orador, en
efecto, prueba los crímenes y los presenta al juez, mientras
que éste, tras oír e informarse, lo traspasa a su vez a los
funcionarios públicos, quedando el juez entre el funciona-
226 rio y el orador. Y cuando termina un juicio, ya nada que-
da en manos de la administración de justicia, sino que,
como la legislación cesa al promulgarse las leyes, así el
juez después de la sentencia. La retórica, en cambio, que
se hace cargo de quienes se irritan por ignorancia o terque-
dad con la sentencia y aprovechan la ocasión para causar
alborotos y sediciones, los refrena y reprende, persuadién-
doles a aceptar las leyes y la decisión de los jueces, sin
honrar la ley de Píndaro, ¡oh, tú, que hablas contraria-
mente a la naturaleza de la retórica!, ni cantar aquello de

> *la Ley, reina de todo lo mortal e inmortal, guía con mano poderosa justificando la extrema violencia. Lo juzgo por los trabajos de Hércules, puesto que sin precio...* [113].

Tú dices que no recuerdas el pasaje completo, pero quizás
no debiste haberte acordado ni siquiera del pasaje, y desde
227 luego no contra la retórica. Pero hasta ahí habla la retóri-
ca, la ley, reina de todo lo mortal e inmortal, mas lo que
sigue ya no es lo mismo. ¿Cómo? Nunca se pondrán de
acuerdo el día y la noche. La ley hace todo lo contrario:

---

[113] Platón, *Gorgias* 484b; cf. Píndaro, fr. 169 Schroeder, 187 Turyn, 152 Bowra.

honra a la justicia y reprende a los que se atreven a quebrantar la ley. Pues si la retórica aceptara que existe una ley que justifica la violencia y que tiene más poder la vigorosa mano de Hércules, con la que él precisamente buscó la justicia, la retórica caería por sus propios razonamientos. Porque, ¿qué lugar o utilidad queda a la retórica o 228
a los discursos, si es la fuerza la que define a la justicia y ninguna ventaja queda para el que pueda enseñar sobre algún asunto?, ¿dónde va a parar la persuasión, si prevalece la fuerza?, ¿y va a ser la retórica, que tiene como finalidad persuadir, la que admita la fuerza? Me parece que 229
Píndaro, si hay algo que decir sobre su cita poética, decía eso a los hombres, no recomendando ni aconsejando en serio, sino como si estuviera irritado. Lo juzgo por los mismos trabajos de Hércules, porque en otro pasaje, al hacer alusión a lo mismo, dice en un ditirambo [114]:

A ti, comparado con aquél, yo te alabo, Gerión,
y callo completamente lo que no agrada a Zeus.

Que no es lógico, afirma, sentarte ante tu casa y acobardarte, cuando están robando en tus posesiones. Sin embar- 230
go, no estaba en el ánimo de Píndaro alabar la lucha contra la ley, reina de hombres y de dioses, ni aconsejar *dar coces contra el aguijón* [115]. El mismo Píndaro, en realidad, llamó a eso *un camino resbaladizo* [116], y aconseja precaverse de él. Pero, ¿qué, dice la retórica, tiene eso que 231
ver conmigo ahora? Que, si Píndaro fuese o no de esa opinión, no mostrará ser ése el parecer de la retórica. No está bien saquear a cada cual según su poder y llamar ley

[114] PÍNDARO, fr. 81 Schroeder, 88 Turyn, 70 Bowra.
[115] *Píticas* II 94-95.
[116] *Píticas* II 96.

a eso, sino que cada cual debe alcanzar la justicia y honrar la ley que delimita esas cuestiones, y llamar ley a sólo eso
232 e ilegalidad a lo contrario. Esa es la opinión de la retórica, en eso está de acuerdo con la ley y sobre eso persuade, vigilando que nadie la viole, pero castigando a los transgresores. Y he aquí la prueba más importante. Donde aparece la ley y la justicia, allí florecen la retórica y la elocuencia, pero donde una mano poderosa conculca la justicia, allí no se podrá ver nada administrado por la retórica.
233 Sin embargo, las leyes, la justicia y los discursos son como si fueran de una sola parte y naturaleza, pero de estas tres fuerzas, que he citado antes en una digresión, únicamente la retórica ocupa todos los lugares. En efecto, es anterior a la legislación, puesto que ésta tiene necesidad de aquélla, y también es anterior a la administración de la justicia, porque también necesita de ella; la retórica tiene, en primer lugar, a la legislación en la posición central, y, después, abarca también de igual forma y en dos sentidos a la administración de justicia. Ocupa, por tanto, el primero, el segundo y el último lugar, situándose al mismo tiempo ella misma entre ambas, y poniendo a ambas al mismo tiempo en medio de ella, de forma que todas están especialmente unidas, pero valiéndose de la retórica como si fuera un vínculo.

Retórica y política

234 ¿Es, por tanto, la retórica un *simulacro de una parte de la política* o las partes de la política, como tú afirmas [117], se mantienen juntas gracias a la retórica? Pues a mí me parece que Platón no ataca realmente a la retórica en esos razonamientos, ni demuestra que sea *un simulacro de una parte de la política,* sino

[117] En *Gorgias* 463d.

que, como si hubiera cogido un simulacro de la retórica, pone todo su interés en eso, pero ni siquiera toca a la retórica, como los troyanos de Estesícoro, quienes tenían el simulacro de Helena como si fuera ella en persona [118]. Con todo, habría una gran diferencia, porque ni siquiera el simulacro se asemeja a la retórica.

La retórica y las virtudes

Cierto es que dicen que la virtud cons- 235
ta de cuatro partes: inteligencia, templanza, justicia y valor [119]. Pues bien, la retórica se inventó gracias a la inteligencia para servir a la justicia, mientras que la templanza y el valor de los oradores son los que salvan a las ciudades. Tienen templanza, porque prefieren una vida ordenada a otra en desorden, y valor, porque no se pliegan ante el adversario. Que si ceden, no salvaguardan a la retórica, de modo que, al salvaguardarla, no están
cediendo. Conque, de las cuatro partes de la adulación, la 236
retórica no es a la justicia lo que el arte culinario a la medicina [120], sino que de las cuatro partes de la virtud, todas se realizan a través de la retórica, y lo que la educación física y la medicina representan para el cuerpo —digo las dos juntas—, eso representa la retórica para el alma y los asuntos de las ciudades. Pues, por una parte, cuando la retórica habla en público, prevé si lo incierto va a ocurrir; y, por otra parte, cuando legisla, prevé que otras cosas no ocurran; la retórica vela por cuanto puede y corrige errores cometidos entregando los malhechores a los
jueces. ¿Y que si Arquelao [121] mató a su soberano y tío 237

[118] Cf. fr. 32 Bergk, 62 Page, 55 Adrados.

[119] Véase el parágrafo 382 y el discurso XXVIII 144.

[120] PLATÓN, *Gorgias* 465c.

[121] Arquelao fue rey de Macedonia durante los años 413-399 a. C. Sobre él, cf. PLATÓN, *Gorgias* 471b-c.

para apoderarse del poder, o si arrojó a un hijo suyo de siete años a un pozo, diciendo a Cleopatra que se había caído persiguiendo a un ganso, o si en un acto de locura dijo *tonterías a un molino* [122]? ¿Qué tiene esto que ver con la retórica, oh, tú, que has removido todos los argumentos y casi las mismas piedras?, ¿qué tienen que ver contigo esas digresiones deshilvanadas? «Que yo al menos no te he impulsado a ello», diría la retórica. «Si me hiciera caso un sicario y un estrangulador, no haría eso ni otra fechoría por el estilo, sino que persuadiría y mostraría con
238 claridad que pretende lo que le corresponde». «También empleo ese procedimiento», dice la retórica, «en los asuntos menos importantes; no doy, por ejemplo, las herencias a quienes las han robado, sino a quienes han probado tener derecho a ellas». «Y respecto a ese Arquelao», afirma la retórica, «no sólo no hubiera dado mi aprobación a sus acciones, sino que lo hubiera conducido a donde hubiera pagado un justo castigo incluso quizás antes de que estrangulara al niño, cuando todavía estaba cometiendo con sus propias manos los primeros crímenes, si es que la retórica ha significado algo en Macedonia. Mas éste cometió estos crímenes en mi ausencia, siendo desgraciados tanto los asesinados como los que aceptaron a tal gobernante, de manera que, si no por otro indicio, aprende al menos por los crímenes de Arquelao qué bella es la retórica y qué necesaria es su presencia para la ciudad y la raza humana que vaya a sobrevivir y no ser esclava de hombres malditos». Al hablar así, la retórica, pienso, sería más bien persuasiva, porque proclama lo natural, lo justo y lo apropiado a ella misma.

---

122 Cf. MENANDRO, fr. 943 Kock.

Sin embargo, si Platón piensa que con esos ejemplos 239
refuta a la retórica, es hora, creo, de censurarla por los actos del lidio Giges [123]. Incluso son más salvajes, porque mató a su soberano para alcanzar el poder, siendo cómplice consciente del hecho la que era esposa y soberana de
otro. ¿Por qué no traemos también a colación que Ciro 240
cruzó el Araxes y atacó a los Maságetas, y que Darío construyó un puente sobre el Bósforo y lo atravesó para luchar contra los Escitas, y que Jerjes hizo otro sobre el Helesponto contra la Hélade, y que Nino fue conquistada por los Medos y que Sardanápalo fue quemado vivo tras subir
a la pira por su propio pie [124]? ¿Y qué tienen que ver 241
esos hechos con el tema que discutimos? ¿Cuándo se dejará de acusar a la retórica de que sea culpable de todas las desgracias que suceden a particulares y a ciudades?
Pese a todo, también se podría decir sobre Arquelao que 242
él fue quien invitó a Sócrates a visitarle, no a ningún orador [125]. Pero paso por alto eso, porque, creo, es de risa. Ahora bien, mientras no se demuestre que la retórica es la causante de tales acciones ni que eso acontece a causa de su naturaleza, no se puede estar de acuerdo en que la retórica ha pecado, es decir, ha dado su aprobación a lo

---

[123] Giges fue rey de Lidia (*c.* 685-657 a. C.). Fundó la dinastía Mermnada asesinando al rey Candaules y casándose con su viuda. Léase a Heródoto I 8-15, y Platón, *República* II, 350d.

[124] Ciro cruzó el río Araxes, situado cerca del mar de Aral, en el año 530 o 529 a. C., poco antes de su muerte ocurrida en el 528. Darío construyó un puente sobre el Bósforo alrededor del 512, y Jerjes sobre el Helesponto en el 480. La conquista de Nínive y la muerte de Sardanápalo (nombre deformado de Asurbanipal, rey de Asiria, *c.* 668-626 a. C.) con sus viudas y tesoros tuvo lugar en el 880 a. C. Cf. Behr, *Aristides,* páginas 412-413, nota a.

[125] Cf. A. Tovar, *Vida de Sócrates,* pág. 71.

243 investigado. Además de eso, es necio que Platón piense que tiene completa libertad y poder para imputar a la retórica hechos que no le incumben, mientras que no ve el razonamiento opuesto, ni piensa que el que habla en su favor y la honra no podrá asignar a la retórica todo el bien que se ha hecho a los hombres.

244 Así pues, nosotros hemos mostrado por qué se ha inventado la retórica, para que, si ello está bien, la consideremos algo bueno; pero si es algo vergonzoso y evitable, usemos de la retórica consecuentemente con los mismos
245 nombres y consideraciones. Así que, desde sus comienzos, la retórica fue establecida y valorada por sus servicios a la justicia, como las leyes, a partir de las cuales ese nombre, que he citado [126], toma su fuerza. Porque los físicamente inferiores necesitaban de la ayuda de la elocuencia
246 y de la ley. Y cuantos crímenes se escogen para utilizarlos como prueba, además de no aportar nada de valor a su refutación, incluso introducen razonamientos a su favor, porque la retórica se inventó para odiar e impedir ésas y semejantes acciones.

La retórica y su abuso

247 De acuerdo, por Zeus, con todo esto. Sin embargo, algunos defensores de la retórica la usan para calumniar. Pues incluso cuando ello sucede, la retórica es digna de respeto. ¿Cómo? Porque, pienso, también algunos defensores de la medicina han matado a personas con veneno o quizás de alguna otra forma; pero no por ello la medicina es un mal, pues hasta tal punto

[126] Es decir, que la Retórica tiene para E. Aristides el valor de las leyes. De ahí el juego de palabras *nómos* 'ley', *ónoma* 'nombre' y *nomízein* 'creer, valorar'.

dista de matar a los hombres, que en sí misma es ya una medicina, por así decirlo, contra la muerte. [Conque quien 248
odia y detesta más a los asesinos es quien más quiere y honra a quienes salvan vidas] [127]. En consecuencia, si la 249
naturaleza de la retórica es tal que genera malvados y aduladores, por fuerza es vergonzosa, degenerada, esclava e impropia del hombre bueno y virtuoso. Pero si se ha inventado para salvaguardar al hombre y la justicia por medio de la elocuencia, de ello se deduce que la retórica es para el alma lo que la medicina para el cuerpo, si seguimos el mismo razonamiento. Y dejo por ahora a un lado la educación física. [Así pues, quien más aversión sienta por los calumniadores y aduladores, más cerca estará de honrar a la que está para favorecer lo que es mejor y que es la medicina de esos males] [128]. Pues como el que mata prometiendo una curación no es un médico, sino un asesino —porque si es un médico, de ninguna manera hará eso, sino que incluso curará las heridas causadas por otro—, y, al tiempo que mata, está destruyendo su arte, así también los oradores no son al mismo tiempo calumniadores y aduladores, sino que, mientras son oradores, no tienen nada de eso ni ninguna otra cosa que sea vergonzosa ni siquiera de lejos, sino que condenan a quienes cometen injusticia y enseñan a los ignorantes sobre lo que sucede; si se salen de ahí, saldrán también fuera de la retórica.
En consecuencia, no causarán deshonra a la retórica, cuando 250
cometan un delito, porque pecarán tanto desde el punto de vista de la retórica como de la justicia. Pues, aunque la navegación es sin duda el arte de salvar a los pasajeros,

---

[127] Es considerado como una glosa por BEHR, *P. Aelii Aristidis opera quae exstant omnia,* I, 2, Leiden, 1978, pág. 214.

[128] Otra glosa para BEHR, *ibid.,* pág. 214.

sin embargo uno de los que se sientan en la proa podría llevar el barco a alta mar y hundirlo o hacer algo semejante. Mas no por ello debemos censurar a la navegación ni nadie dice que el timonel, al embarcar con ellos, es el mayor enemigo de la salvación de los pasajeros, ni nadie, creo, pone al mismo nivel a los piratas y a los timoneles. Es necesario, pienso, que el timonel sepa lo que perjudica y beneficia a la nave, como es obligado, estimo, que el médico conozca lo que es nocivo y beneficioso para el cuerpo. El arte quiere valerse en cada caso de lo que sea útil, de
251 acuerdo lógicamente con el nombre de cada arte. Y el que actúa mal en estas actividades dista tanto de conservar el nombre de su arte que, incluso si se equivoca contra su voluntad, asevera Platón, no sería exacto nuestro razonamiento al decir que el médico o el timonel se han equivocado [129]. Pues, mientras el arte actúa, no hay posibili-
252 dad de error, puesto que errar no es arte. Y, desde luego, si alguien, a propósito, actúa de forma contraria a como pide el arte, diremos que ese artista actúa mal o que deshonra el arte, pero no que el arte lo deshonra por partida
253 doble. Mas, ¿qué necesidad tenemos de ejemplos diferentes de los que recordábamos hace un poco y con los que mostramos que Platón estaba de acuerdo? Las leyes se establecen, sin duda, para la salvaguardia de las ciudades y para asegurar la justicia para todos; y la legislación, según él mismo, según nosotros y según todos los hombres, es algo bueno y bello. Con razón no ha escapado a ser clasificada junto a la justicia; Platón incluso la coloca por delante de ella.

254 Así que, si alguien nos hiciera la pregunta siguiente: ¿cuántos han promulgado leyes que no tuvieran nada bue-

[129] Cf. *República* I, 340d.

no, sino todo lo peor?, ¿cuántos han sido convictos de haber propuesto leyes ilegales?, ¿o cuántas leyes vigentes han sido abolidas, porque era preferible que no estuvieran en vigor?, ¿y qué significa eso?, ¿acaso diréis que la legislación no es en absoluto buena a causa de tales leyes o que todas las leyes escritas o las que van a ser escritas son buenas y justas, porque es preciso que la legislación sea por
completo buena? ¿Diremos que sus preguntas no tienen 255
respuesta y esconderemos nuestras cabezas?, ¿o puede encontrarse alguna respuesta razonable que diga que la legislación y las leyes reales son buenas y justas? Esa fue la primera razón de su aparición entre los hombres, y tales acciones no son tanto las leyes como —y citaré a Demóstenes [130]— *ilegalidad;* son las leyes las que impiden tales acciones, y fueron inventadas para que tales acciones no ocu-
rrieran. Y añadiría, oh tú, que haces tales preguntas, el 256
hecho de que algunos hombres que promulgaron leyes fueron acusados de proponer ilegalidades. Incluso esa observación prueba mi razonamiento: las leyes convictas de ilegalidad ya no son leyes en sentido estricto, porque no pueden ser leyes y contrarias a las leyes al mismo tiempo. Por tanto, hay que calificar a esos escritos de ilegales, no legales.

La retórica debe ser estimada por sus virtudes, no por sus defectos

Que lo anterior me sirva de defensa de 257
la retórica contra Platón y que la respuesta global que entonces di me valga ahora para la situación presente. No podrían ser al mismo tiempo aduladores y oradores ni al mismo tiempo calumniadores y oradores, si realmente la retórica ha surgido en pro de la justicia y la seguridad
de los hombres, como las leyes. Y como la medicina salva 258
a los enfermos, la navegación a los navegantes y las leyes

[130] *Discursos* XXIV 152.

a quienes las cumplen, las palabras de la retórica salvan a quienes lo merecen y son las guardianas de la justicia. Incluso, si alguien quisiera difamar a la llamada por nosotros filosofía, se podrían aportar muchos ejemplos a sus razonamientos. Podría, pongo por caso, acusar a Diágoras o a Anaxágoras [131] o elegir a otros hombres extravagantes que vivieran antes o después. Algunos de ellos fueron sin duda corruptores, otros blasfemaron contra los dioses, otros discurrieron cosas que hubiera sido mejor no decirlas nunca y otros manifestaron más vanidad que inteligencia.
259 Quizás sea mejor decir que, si algunos hombres, so capa de la filosofía, han sido malvados o no mejores que los demás o, por Zeus, peores por sus malas acciones, no por ello se debe deshonrar a la filosofía, en tanto que la filosofía no es quien realiza tales acciones; más bien hay que emplear esa misma prueba contra aquellos hombres, porque ellos han fracasado con la filosofía. Y tampoco por el hecho de que algunos hombres, pienso, sean aduladores o calumniadores, eso significa que la retórica sea peor, sino que por eso mismo han fracasado evidentemente en la retórica, como aquéllos en la filosofía, porque se procuran a sí mismos la impunidad de actuar mal al abrigo de lo
260 mejor. Sería absurdo que juzgáramos las obras de los zapateros y carpinteros no por sus errores sino por sus mejores logros y, en cambio, juzgáramos a la retórica no por los que la han practicado mejor, sino por los que

---

[131] Diágoras, poeta lírico de Melos, floreció en el último cuarto del siglo v a. C. Famoso por su ateísmo, fue condenado a muerte por impiedad, pero logró escapar. Referencias de él en ARISTÓFANES, *Aves* 1071 ss., *Nubes* 828 ss., y en DIODORO SÍCULO, XIII 6. Anaxágoras (*c.* 500-428 a. C.) de Clazómenas fue el primer filósofo que residió en Atenas. También fue acusado de impiedad, pero pudo huir a Lámpsaco, donde fundó una escuela filosófica, muriendo rodeado de gran estima.

incluso han actuado de forma contraria a los preceptos de la retórica.

Retórica y filosofía: sobre que es preferible sufrir a cometer injusticia

De acuerdo. Pero es preferible sufrir injusticia a cometerla. Admitido. 261

¿Acaso, porque sea mejor, se ha de elegir eso de una vez por todas? No. Sócrates afirma que no desea ni lo primero ni lo segundo, juzgando sin duda que el sufrir injusticia es un mal. Lo sabe y lo dice, creo, con
razon. Así pues, si el mismo Platón pudiera respondernos, 262
sería especialmente valioso para nuestro razonamiento. Y eso está a nuestro alcance. ¿Cómo? Él ha descrito la respuesta de Sócrates. He aquí la escena. Le pregunta Polo [132]:

> *Entonces, ¿tú preferirías sufrir injusticia a cometerla?*

Y Sócrates le contesta:

> *No quisiera ni lo uno ni lo otro, si fuera necesario sufrirla o cometerla, preferiría sufrirla.*

Así que, cuando Sócrates dice que no quiere ni lo uno ni 263
lo otro, es evidente que, porque cree que sufrir la injusticia es también un mal, no dice que lo desea, sino que es mejor sufrir la injusticia a cometerla, pero no que sea mejor que no sufrir ni cometer injusticia; y argumentaba, creo,
y lo decía con razón. Pero si la retórica impide sufrir in- 264
justicia, pero impulsa a cometerla, ni siquiera en ese caso sería por completo algo malo, porque impide sufrir injusticia, que es algo malo, aunque quizás sería peor que mejor, si es que sufrir injusticia es mejor que cometerla. Ahora bien, si no impulsa a lo primero e impide lo segundo,

[132] Paráfrasis de PLATÓN, *Gorgias* 469b-c.

no es ni un bien ni un mal, según lo primero —admitamos,
pues, esto por ahora—, pero, según lo segundo, es propia-
mente un bien y es mejor que peor en la medida en que
participa de lo mejor, no de lo peor, si es que no cometer
ni sufrir injusticia es mejor que una de las dos posibilida-
265 des. Además, el que determina no cometer injusticia, al
tiempo que se aparta de actuar mal, no evita por eso sufrir
injusticia. Porque cometer injusticia es precisamente hacer
mal a quien no conviene. Conque, mientras exista maldad
266 entre los hombres, se sufrirá injusticia. Mas quien tenga
la protección de no sufrir injusticia, impide al mismo tiem-
po incluso cometerla. Pues de la misma forma que él sufre
injusticia al mismo tiempo que otro la comete, así el que
tiene el poder de no sufrir injusticia, lo tiene también para
no permitir que se cometa. Así que, si Platón pone del
lado de la retórica el no sufrir injusticia y del lado de la
filosofía el no cometerla, la filosofía es peor que la retóri-
ca, de la misma forma que cometer injusticia es peor que
267 sufrirla. También cuando, además de eso, prefiere no co-
meter injusticia ni sufrirla, en eso la retórica también es
superior a la filosofía, puesto que junto al sufrir la injusti-
cia suprime también el cometer injusticia. Las leyes que
impiden sufrir injusticia impiden también al mismo tiempo
cometer injusticia. Porque, al no haber nadie que sufra
injusticia, no puede haber quien la cometa, dado que no
hay nadie sobre el que se pueda actuar. Así que la retóri-
ca, al impedir sufrir injusticia, impide también cometerla
268 por lo mismo por lo que impide sufrirla. Y si probamos
que la retórica fue inventada para ayudar a la justicia y
que ocupa la misma posición que las leyes, el orador, se-
gún parece, no sólo huirá de no sufrir injusticia y de co-
meterla, sino que no impedirá otra cosa más que cometer
injusticia. Pues no solamente se preocupará de él mismo,

sino también de que ningún otro sea perjudicado, si se acepta que la retórica fue inventada con el mismo objetivo que las leyes.

Ciertamente el hombre que obliga a los demás a actuar 269
justamente está mucho más preparado para actuar así por
sí mismo. No cabe ayudar a la justicia y ser el primero
en violarla. En consecuencia, el orador no solamente no 270
cometerá por sí mismo injusticia, sino que tampoco permitirá a otro cometerla; y, de la misma forma, no solamente no sufrirá injusticia, sino que ni siquiera la sufrirá otro, al menos por lo que depende de él. Y, si ni él va a cometer injusticia ni se lo va a permitir a otro, la retórica es un bien bello y bueno en todos los sentidos, en la medida en que es vergonzoso cometer injusticia, en que es mejor sufrir injusticia a cometerla y en que lo mejor es no cometer ni sufrir injusticia. Y es evidente que el verdadero orador aventaja al hombre de bien, por decirlo lisa y llanamente, en que éste se hace bien sólo a sí mismo, mientras que aquél procura que los demás también sean buenos. El hombre justo y bueno no es siempre orador, pero el orador es justo y bueno, e incluso induce a los demás a ser justos
y buenos. Sin embargo, si Platón se empeña en que la 271
retórica no tiene una gran utilidad ni es digna de una consideración y un razonamiento serio, y dado que no es un mal tan grande sufrir la injusticia como cometerla, ¿por qué impide que se anulen todas las leyes por esas mismas razones? Porque las leyes no tienen otra finalidad que ésta: fundamentalmente que nadie sea perjudicado por nadie y, si ello es posible, que los que delinquieron o sus inductores paguen el castigo a quienes perjudicaron. Así pues, la retórica no será la única en abandonar las ciudades desterrada públicamente por Platón, sino que, como si se hubiera condenado a una asociación política, será expulsada

junto con las leyes con quienes está de acuerdo. La expulsaremos y ultrajaremos en el momento en que también consideremos bueno expulsar al mismo tiempo a las leyes.
272 ¿Y cuándo sucederá?, ¿cuál será el momento oportuno? Que conteste uno de los seguidores de Platón, ya que no podemos traer a él mismo de testigo.

273 Tampoco en esta ocasión estará de más que nos ofrezca una prueba. Incluso la aporta con mayor claridad en estas cuestiones que en las anteriormente tratadas. Conque yo no voy a discutir sobre otras leyes o constituciones ni las que promulgó fulano o zutano. Pero, si alguien le preguntara, ¡oh tú, ser superior e inventor de todo lo extraordinario!, si nada significa sufrir injusticia y no merece ninguna consideración el poder impedirla, y no tiene ninguna utilidad respecto a cuanto tiene existencia, sino que es tan innoble y vil que es parte de la adulación y de una sombra, ¿por qué, al construir una ciudad en tus libros estableciste una constitución, por la que la ciudad sería protegida, y ordenaste establecer una fuerza armada aparte de las otras [133], concediéndole el más alto honor, para que la ciudad no recibiera mal alguno ni sufriera injusticia por parte de ningún enemigo? Porque, si no cometer injusticia fuera suficiente, ¿qué miedo sentías, si habías organizado a la ciudad al menos con ese objetivo? Pero si no recibir castigo es peor para los que cometen injusticia, y es preciso, según tú [134], que se denuncie a sí mismo, cuando cometa injusticia, o a sus hijos o a sus padres, pero que deje marchar a sus enemigos, ¿por qué no suplicas al enemigo que ataque y tome la ciudad y, por Zeus, mate a todos los adultos incluso delante de los altares y que se lleven a las

[133] En *República* 415d.
[134] *Gorgias* 480a-d.

mujeres y niños como esclavos más allá, si quieres, de Cádiz, y que saqueen y asuelen todos los templos sin dejar siquiera intactas las tumbas a causa de su avaricia, con el fin de que, tras haber cometido las mayores injusticias, deban sufrir los mayores males por no recibir el castigo? Sin embargo, tú distas tanto de hacer eso que lo prohibes, te opones a ello e instauras una vida entre las armas, para que no ocurra nada semejante. Y si alguien es un traidor, tú no ordenas que sea honrado públicamente, sino que aquí actúas de la misma forma que los demás. Sin embargo, de 274
acuerdo con estos razonamientos, ¿a quiénes hay que honrar más que a los traidores, quienes hacen que su familia, su tierra, sus templos y todas sus posesiones caigan en manos del enemigo, de modo que sufren los mayores males por cometer las mayores injusticias? Dime, por Zeus, dios 275
de los prodigios, ¿por qué debemos pensar en eso? De acuerdo, mi buen amigo, ¿por qué has dictado por tu cuenta tantas leyes que conceden honores a quienes viven justamente y dicen lo que deben sufrir quienes cometen alguna injusticia? Incluso tú pones en práctica con seriedad la retórica en cada una de estas cuestiones, valoras los proemios y pones dobles ejemplos [135] como los escultores, precisamente tú que desprecias la elocuencia. Pues si, mi querido amigo, castigar e impedir la injusticia no es una cuestión seria, ¿por qué te preocupas de ello y cuidas de que nadie sufra injusticia? Así pues, o todas estas cuestiones 276
tan numerosas son evidentemente erróneas, si este último punto es correcto, o estas cuestiones quedan refutadas por lo que anteriormente ha sido expuesto.

Pese a todo, lo que yo sostengo concuerda con los de- 277
más y con Platón. Pero lo que Platón ha dicho, no sólo

[135] En las *Leyes* 721a-723d.

se refuta con la fuerza de los hechos, sino también con sus mismas palabras y deseos. Y si se concede que los puntos anteriores son correctos, también se prueba que la opinión y el veredicto de otros son correctos. Y si concedemos que estos puntos son los importantes, no se podrá estar de acuerdo con los otros. Es más convincente estar de acuerdo con todos y con Platón que con nadie y tampoco con
278 Platón, como dice en otro pasaje. Así pues, no esquivaremos su testimonio por el de los otros, sino que lo añadiremos al de los otros. Creo que incluso se ofrece una auténtica prueba en esas cuestiones. [Pues el contender con razonamientos contra razonamientos y enseñar al adversario dando un testimonio opuesto a los razonamientos serios de uno es presentar una prueba de verdad] [136].

Ejemplo: el viaje de Platón a Sicilia [137]

279 Sin embargo, deseo ir todavía más lejos para mostrar que Platón está de acuerdo conmigo de palabra y obra, puesto que él considera en mucho recibir el asentimiento de la persona con la que está dis-
280 cutiendo [138]. Ea pues, que se formule también una pregunta. Si, por ejemplo, le interrogara un compañero de pasa-

---

[136] Pasaje espúreo para BEHR, *P. Aelii Aristidis opera,* I, 2, pág. 224.

[137] Platón realizó tres viajes a Sicilia. El primero, a los 40 años (*Carta* VII 324a) en el 389-388; permaneció en Siracusa hasta el 387. Dominaba en la ciudad el tirano Dionisio, en cuya corte gozaba de gran influencia su cuñado Dión. El segundo viaje tuvo lugar en el año 367, a instancias de Dionisio I, que murió ese mismo año. Su sucesor, Dionisio II, desterró a Dión, lo que provocó la marcha de Platón (*Carta* VII 329b ss.). El tercero data del año 361 por invitación de Dionisio II, no de Dión, con motivo de unas fiestas organizadas por él y por el pitagórico Arquitas. Datos de E. Lledó en la introducción general a PLATÓN, *Diálogos,* I (Biblioteca Clásica Gredos, 37), Madrid, 1981, págs. 124-127.

[138] *Gorgias* 471e-472d.

je o el mismo timonel, cuando él navegaba a Sicilia por segunda o tercera vez, ¿por qué, Platón, navegas a Sicilia? O si no entonces, si alguien le preguntara a su regreso a la patria la razón de su ausencia, su andar errante o por qué motivo tuvo que realizar tres viajes alrededor de Caribdis [139], por donde Odiseo no hizo más que dos, ¿qué hubiera contestado?

Pues si concediéramos que su mejor respuesta era la verdadera,

dijo Demóstenes [140], como es preciso conceder a Platón, no le queda otra respuesta sobre lo que andamos discutiendo. ¿Por qué, pues? Porque diría o más bien, creo, 281
dijo que él hizo la travesía por Dion, su huésped y amigo, con el deseo de arreglar sus asuntos con Dionisio y no tenerlo desatendido. Después dirías, oh tú que has navegado al extranjero por razones justas y buenas, para ayudar a un siracusano extranjero, enemigo común de tu patria —pues los atenienses no tenían privilegios en Siracusa, sino que al contrario sufrieron un poco antes a manos de los compañeros y ciudadanos de Dion, lo que no se puede contar sin lágrimas—, y, puesto que lo aceptaste como amigo, navegaste por él anciano por un mar tan grande, y ello junto a un hombre con el que tú ibas a correr peligro y

[139] Caribdis era un monstruo femenino que vivía en la roca que bordea el estrecho de Mesina, que separa Italia de Sicilia. Está tomada, pues, por Sicilia. Ulises cruzó dos veces el estrecho de Mesina. La primera vez escapó al monstruo, pero, tras el naufragio que siguió al sacrilegio contra los bueyes del Sol, fue arrastrado por la corriente de Caribdis, logrando salvarse gracias a su habilidad: se colgó de una higuera silvestre que crecía a la entrada de la gruta del monstruo, con lo que pudo evitar ser engullido por Caribdis. Cf. Ruiz de Elvira, *Mitología clásica,* pág. 439.

[140] *Discursos* X 71.

cuyas promesas de alianza sabías que no las iba a recibir tu patria. Tampoco evitaste parecer que te aliabas con un tirano, como si te consolara la dignidad de tu misión, la que te llevaba a esperar a Dion en casa y a disfrutar de
282 sus riquezas. Si alguien, permaneciendo en su patria, tuviera cuidado de que sus conciudadanos, padres y hermanos no sufrieran injusticia y salvara tanto a ésos como a sí mismo, y, por Zeus, si así pudiera impedir que se convirtiera en un tirano y en un hombre muy parecido a Dionisio y pudiera evitar sus acciones con discursos y asegurar a todos la libertad que emana de las leyes, ¿diremos que esto no es una tarea seria?, ¿y no sería preciso alabar tal actividad, haya o no que llamarla arte, porque, por Zeus, sólo es un gran mal cometer injusticia pero no es sufrir-
283 la? ¿Es que se defiende mejor a sí mismo el que permite al enemigo cometer injusticia y cuida de que nadie le im-
284 ponga castigo? Sin duda se podría decir que hasta aquí estos razonamientos constituyen unos enigmas, después de haber sido introducidos por Platón para refutarlos y resolverlos, no de la forma acostumbrada e idéntica a otros enigmas, llegando a lo evidente a partir de lo oscuro, sino aclarando en verdad los puntos débiles que había en ellos.

285 Consideremos ahora el punto siguiente, pues creo que tenemos casi el testimonio de un ausente. Procede de la carta extensa [141]:

Carta VII

Me alejé de mi patria con esta intención y atrevimiento, no como algunos pensaban, sino con la ma-
328c *yor vergüenza hacia sí mismo, no fuera a parecer que sólo soy palabras, pero que no me aplico nun-*

[141] Platón, *Carta* VII 328c-329a.

*ca nada de grado a ninguna acción concreta. Co-
rría el peligro, en primer lugar, de traicionar la hos-
328d pitalidad y camaradería de Dion, cuando se encon-
traba sin duda en un gran peligro. Y, en segundo
lugar, si él hubiera sufrido algo o si, expulsado
por Dionisio y otros enemigos, hubiese llegado a
nosotros exiliado y nos hubiera dicho: «Platón,
llego a tu lado desterrado, no necesitado de hoplitas
ni de caballeros para defenderme de mis enemigos,
pero sí de razonamientos y de persuasión, mediante
la cual sabía que tú eres especialmente capaz para
dirigir a los jóvenes hacia lo bueno y justo y para
328e llevarlos hacia la amistad y la camaradería. Con
tal necesidad y de acuerdo con tus posibilidades
de ayuda he abandonado Sicilia y estoy aquí. Mi
situación te produce una vergüenza menor. Sin em-
bargo, la filosofía, a la que siempre alabas y de
la que dices que recibe la deshonra de otros hom-
bres, ¿cómo es que no es traicionada ahora junta-
329a mente conmigo en lo que a ti toca? Si viviéramos
por casualidad en Mégara* [142]*, sin duda acudirías
en mi ayuda en lo que te pidiera o te considerarías
el peor de todos los hombres. Pero ahora, ¿crees
que, con quejarte de la distancia del viaje, de la
larga travesía y del sacrificio que ello supone, vas
a escapar alguna vez de la fama de cobardía? Muy
lejos de eso». Dicho esto, ¿qué respuesta adecuada
se le podría dar? No existe.*

---

[142] Mégara no estaba muy alejada de Atenas. Allí se refugiaron probablemente los discípulos de Sócrates y tal vez Platón después de la condena a muerte de su maestro. Cf. J. SOUILHÉ en PLATÓN, *Oeuvres Complètes,* tome XIII, I^{iere} partie: *Lettres* (Collection Budé), París, 1977, 4.ª ed., págs. 33-34, nota 3.

286 Estas palabras no las escribió otro por él, ni siquiera con-
jeturando su opinión, sino que él mismo, que se conocía
mejor que nadie, dice que fue a Sicilia por esas razones,
avergonzado por estas palabras que Dion le hubiera dirigi-
do. Y yo, desde luego, le creo. Estaría loco, si no lo hi-
287 ciera. Conque las palabras de Dion son:

> 328d *Vengo a tu lado, Platón, no necesitado de ho-
> plitas o falto de caballeros, sino de razonamientos
> y de persuasión. Pensé que eso lo podría encontrar
> en ti más que en ningún otro.*

Bravo, Platón, por tus palabras y por creer que Dion te
288 habría dicho eso. Así pues, si la caída de Dion y su su-
frimiento era algo claramente terrible, y fue bueno y justo
actuar para evitar su caída, y, para actuar así, había nece-
sidad de palabras y de persuasión, y tú navegabas por es-
tar en posesión de ello, entonces estás de acuerdo en todo:
en que es necesario esforzarse en lo posible para que nadie
sufra injusticia, en que el poder de la elocuencia para per-
suadir no es insignificante y en que los que emplean la
persuasión para esos fines no sólo son dignos de alabanza
entre los hombres, sino también son irreprochables ante
los dioses, si se acepta que los que fallan en esto no son
siquiera piadosos. También tú has actuado especialmente
así, si es que para esos fines no es preciso evitar disuadir
no sólo al pueblo y a los jueces, sino también a los tiranos
289 y encima muy alejados. Pues, ¿para qué escribió esa carta
sino para persuadir? La prueba evidente es el tema y él
mismo en muchos pasajes de la carta. Porque enumerar
las razones por las que fue y admitir además que las expo-
ne para dar la verdadera razón de su proceder, eso es pro-
290 pio de quien emplea la persuasión. Así pues, Platón escribió
para persuadir y en sus escritos dice que fue para persua-

dir, con el fin de que no le sucediera nada a Dion, falto de elocuencia. Entonces, ¿cómo los oradores realizan ac- 291
ciones vergonzosas?, ¿o en cuál de los dos sentidos es mala la retórica?, ¿en que su naturaleza estriba en ayudar a quienes han sufrido injusticia, aunque tengan que arrostrar mala reputación y peligros, o en que hay que despreciar el hecho de persuadir por medio de la palabra? Sin embargo, tú has corrido peligro. Dion te dijo: 292

Carta VII

Si por casualidad viviéramos en Mégara, acudi-
329a *rías sin duda en mi ayuda en lo que te pidiera o te considerarías el peor de todos los hombres. Pero ahora, ¿crees que, con quejarte de la distancia del viaje, de la larga travesía y del sacrificio que ello supone, vas a escapar alguna vez de la fama de cobardía? Muy lejos de eso.*

¿Y qué? Si alguien, invirtiendo la situación, te dijera: 293

¿Tú crees que debes navegar a Sicilia y pasar todo tipo de calamidades para persuadir a alguien de que es preciso que alguno de sus amigos permanezca en su patria? Pero si no fuera necesario ir de Atenas a Mégara o incluso no ir a ningún otro sitio, sino permanecer en su patria y salvar a los suyos, y alguien se valiera de una facultad para realizar lo anterior, ¿no crees que ése habría evitado toda reputación de cobardía? Tú has sido quien has puesto el ejemplo, si alguna utilidad tienen las palabras citadas. ¿Cómo van a tener fama de cobardía 294
tanto el que ayuda con la palabra como el que no ayuda? ¿No es eso lo que dices, cuando llamas adulación a la retórica, a la que atañen tales asuntos? ¿Qué respuesta se podría dar a eso?,

dice ése. Pero, ¿qué respuesta, por los dioses, a lo que ahora estamos preguntando?

295 Quisiera hacer una pequeña distinción, para que nadie crea que, al acusar a Platón en mis razonamientos, aprovecho la ocasión para difamarlo. Pues yo no estoy denunciando el hecho de que Platón creyera que era su obligación marchar a Sicilia por la razón que fuese ni creo que está en sus cabales el que proponga algo semejante, ni tampoco estoy interesado en nada que se salga de mis razonamientos —que el precio de la victoria no vale tanto—, sino que sostengo que lo que él hizo y las claras razones que dio por lo que hizo están de acuerdo con mis razonamientos en favor de la retórica. Mi ánimo está tan lejos de censurarlo que, si es preciso decirlo, estimo que incluso lo honro con el desarrollo de mis razonamientos, si, puesto que sus dos posturas se oponen frontalmente entre sí, no calumnio sus hechos, sino que mantengo a partir de su vida y acciones —que yo digo que están de acuerdo con nosotros y con nuestras ideas— que su postura dista
296 de lo que uno podría pensar. Así pues, cuando vio que Dion estaba preparado y se esforzaba por que se hiciera justicia por lo que había sufrido, ¿acaso le aconsejó claramente que fuera tolerante y que, aunque odiara a Dionisio y lo tuviera por enemigo, lo ignorara y cediera, para que Dionisio, culpable de las mayores injusticias, sufriera los mayores males?, ¿o por el contrario lo animó e incitó a ser adulador para tener contra él el mayor número posible de conspiradores? ¿Y quien tiene a Dionisio como enemigo total, aconseja un plan de venganza y ayuda como cómplice, se niega sólo a unirse a una expedición por tierra y por mar pensando que, puesto que Dionisio le respetó, cuando lo tuvo en su poder, y no lo mató, no estaba bien
297 marchar contra él? Sin embargo, si a los enemigos y a

quienes se tiene un gran odio hay que tolerarles que cometan injusticia y la retórica, la causante de que reciban castigo y la que no permite que vayan a más, es algo malo e inútil, Platón debió sin duda refrenar a Dion, su compañero y discípulo, incluso recordándole los consejos que había oído en otro tiempo, en el caso de que los hubiera oído; y si no, debió haberle enseñado en el momento de actuar que hay que soportar las desgracias en silencio y cuidar de que no sólo él fuera privado de su patria y sus propiedades por Dionisio, sino que también otros muchos sufrieran enormemente y Dionisio no dejara de cometer injusticia contra todos los hombres; también de que Dionisio fuera tirano no sólo de Sicilia, sino también de Cartago y Libia [143], si fuera posible, y, por Zeus, de toda Europa y, si hubiera forma, incluso de Asia; y de que Dion no solamente no debía maquinar nada sobre la muerte del tirano, sino que debía velar por que ningún otro le atacara para matarlo o desterrarlo; al contrario, debía preocuparse de proteger la vida de Dionisio, a fin de que se convierta en un malvado inmortal y, por cometer injusticia contra todos y de todas las formas posibles, esté afectado en todo tiempo de todos los males. Era necesario haber enseñado 298
especialmente esto a Dion y haberle aconsejado, si es que él creía en esos razonamientos; y si no, al menos no haber actuado claramente junto a él en sus planes de venganza. Lejos de actuar así, se ha convertido en testigo de que no desvaríamos al no darle crédito.

---

[143] Por extensión se aplica a toda África. Sinécdoque del tipo *pars pro toto* o el todo expresado a través de la parte. Cf. H. Lausberg, *Elementos de Retórica literaria* (Biblioteca románica hispánica, 36), Madrid, 1975, pág. 107.

Ejemplo de Sócrates

299 Así que deseo mostrárselo de alguna manera aportando una prueba de toda la escuela de lo que estoy diciendo. Sócrates, que tomó parte en la batalla de Potidea y también en Delio [144] y que se retiró, cuando sobrevino la derrota, y *que dejó claro para todos, aun desde muy lejos, que se defendería bravamente, si alguien le tocaba* [145], ¿cómo no va a ser una prueba evidente de que no es preciso ceder ante quienes intentan cometer injusticia? Nadie, desde luego, lo pondrá en tela de juicio. Porque las palabras que pronunció [146], cuando pensaba que se acercaba la hora de la muerte y que era difícil disipar las numerosas calumnias acumuladas contra él durante mucho tiempo y por muchos, no constituyen pruebas sólidas de sus creencias, sino lo que se vio que hizo, cuando podía impedir o no esas cosas. Platón dice [147]:

> *Por eso él y su compañero salieron indemnes. Pues normalmente no pasan apuros los que tienen tal ánimo, sino que más bien persiguen a quienes huyen en desorden.*

[Y de ahí le ha venido la ventaja de que el mismo Platón junto con el Sócrates de Platón se conviertan en testigos del razonamiento. Normalmente no pasan apuros los que tienen tal ánimo, sino que más bien persiguen a quienes huyen en desorden. Esto sucede también en la política:

---

[144] La batalla de Potidea tuvo lugar en el 432 a. C. y la de Delio en el 424. Véase a A. Tovar, *Vida de Sócrates*, págs. 29, 64, 102-105, 107-108 y 289.

[145] Cf. Platón, *Banquete* 221b.

[146] Cf. Platón, *Apología de Sócrates, passim*.

[147] *Banquete* 221b.

quienes siguen eso mismo no ponen en apuros a los que tienen tal ánimo, sino que persiguen a los que huyen. Conque, si es lógico alabar a los valientes en la guerra, también a tales hombres en la política][148]. De modo que, aunque no fuera por otro motivo, la retórica es algo bello
por los delatores. Y desde luego, si ellos no tienen el 300
valor de cometer injusticia contra tales hombres, se deducen dos ventajas que acompañan a los razonamientos de hace poco: que ni él mismo sufre injusticia ni permite que otro la cometa.

Ejemplo de Jenofonte

Y Jenofonte, quien acompañó a Ciro 301
en su marcha cuesta arriba hasta la llanura de Babilonia, cuando hacía la guerra contra su hermano que había cometido antes injusticia contra él[149], ¿cómo éste, que es de la misma escuela que Platón, no va a ser testigo en nuestros razonamientos de ahora? Porque no es posible decir que es lógico luchar con armas y en favor de extraños contra los que intentan cometer injusticia y, en cambio, menospreciar al que hace eso mismo por medio de la palabra, aunque persiga judicialmente a aquellos de quienes ha recibido daño. Y mucho menos se puede decir que combatir con las armas es lo apropiado para quienes viven de la palabra, pero combatir con la palabra debe
ser considerado una insensatez. Nadie diría eso. Al con- 302
trario, en la medida en que la inteligencia es mejor que la valentía, en la misma la retórica es mejor que el valor en la guerra. Y si hay que hablar con brevedad, la retórica

---

[148] Lo considera espúreo BEHR, *P. Aelii Aristidis opera*, I, 2, pág. 233.

[149] Cf. JENOFONTE, *Anábasis* I 7, 1 ss. Esto ocurrió en el año 401 a. C. Léase a BEHR, *Aristides*, pág. 453, nota a.

no es otra cosa que la inteligencia combinada con el poder de la palabra, de manera que uno no solamente pueda encontrar lo que es mejor, sino que también pueda per-
303 suadir a otros. Así que yo creo que estas cuestiones tienen suficiente garantía de verdad, por no decir que incluso más que suficiente.

Ejemplo de las «Leyes» de Platón

304 Pasaré ya al punto culminante de las palabras de Platón, como alguien diría [150]. No solamente deseo que aporte pruebas claras por las cuestiones en que es refutado, sino incluso que lo haga como si él mismo lo probara con su presencia y su propia voz. En las *Leyes* dice [151]:

> *Es necesario para quienes llevan una vida feliz que, ante todo, no cometan injusticia contra otros ni ellos la sufran de los otros. De las dos posibilidades, la primera no es muy difícil, pero tener el poder de no sufrir injusticia es muy difícil. Y no es posible poseerlo por completo, si no se es completamente bueno.*

¡Bravo, bravo por él! Esto es lo que yo quería. Esas son las palabras de Platón, a quien se le llegó incluso a componer un epigrama y por quien el linaje de Aristón es real-
305 mente divino [152]. Así que, querido amigo, la retórica es en su totalidad algo bello y no todos pueden llegar a ella o poseerla. Y tú también reconoces que ha sido establecida para que no se sufra injusticia. Conque, puesto que no obliga a cometer injusticia y no permite sufrirla, y, como

---

[150] *Leyes* 673d.
[151] *Leyes* 829a.
[152] Cf. *República* 368a.

se deduce del razonamiento, no permite ninguna de esas dos posibilidades, no cometer ni sufrir injusticia, la retórica es sin duda, si la definición de filosofía es la misma, una especie de filosofía; pero, si a la filosofía le basta no cometer injusticia, la retórica es más perfecta. Platón añade también que es más difícil y de más importancia tener el poder de que ni siquiera se sufra injusticia de parte de otros. Entonces, ¿cómo lo mismo va a ser al mismo tiempo 306
completamente bueno y el mayor de los bienes y al mismo tiempo el peor de los males y adulación?, ¿o cómo los oradores tienen un mínimo poder [153], si tienen de sobra ese poder que es muy difícil de adquirir? No puedo entenderlo. Los oradores son felices, no desgraciados, según el razonamiento de Platón, si es verdad que el hombre completamente bueno es feliz y no es posible tener ese poder, si no se es completamente bueno.

Platón quiere después refutar a la retórica, pero acusa 307
a tiranos y gobernantes [154], mezclando lo que no se debe mezclar; es como si Hércules —y que me perdone por el ejemplo—, tras recibir la orden de matar al león de Nemea [155], luchara después con un asno y lo ahogara pensando que lo estrangulaba y que estaba haciendo lo que se había propuesto. El ejemplo de Platón falla en que no hace una cosa por otra, cuando razona de ese modo, sino que cae justamente en lo contrario. Porque, ¿quién no sabe que la retórica y la tiranía están separadas una de otra de la misma forma que la persuasión del empleo de la fuerza? Y nadie hay que se avergüence de decir que ambas

[153] Dicho en *Gorgias* 466b.

[154] Cf. *Gorgias* 525d.

[155] Primero de los famosos doce trabajos de Hércules. Cf. Ruiz de Elvira, *Mitología clásica*, págs. 218-219.

cosas tienen una naturaleza contraria. De manera que, si es terrible el uso de la fuerza y el abuso de poder, el uso de la persuasión y la defensa de la justicia es algo bueno
308 y conveniente. Así pues, la retórica no es un mal como la tiranía. Y si la tiranía es un mal, la retórica es un bien a partir de lo mismo, pues la primera busca por doquier el uso de la fuerza, mientras que la segunda honra a la persuasión. Conque Platón, al creer que está refutando con tales razonamientos, está actuando lo mismo que si alguien creyera que, por reprochar a la noche su oscuridad
309 y otras cosas extraordinarias, está acusando al día. Platón afirma también que la retórica es adulación. De nuevo sitúa en un mismo plano a los gobernantes y a los oradores, no solamente nombrando dos cualidades impropias del poder de la retórica y que, además de ser impropias, le son completamente extrañas, sino también combinando dos acusaciones contradictorias. Porque, ¿cómo los oradores son al mismo tiempo aduladores y al mismo tiempo están entre los poderosos? Los aduladores, los más importantes y más perfectos, [son los esclavos de los tiranos en todos los sentidos] [156], pero algunos lo son también, creo, de los que les salgan al paso. De manera que, lo que el esclavo al señor, eso viene a ser el adulador respecto al tirano. Y, de otra parte, los tiranos están tan lejos de adular que empujan a todos por la fuerza, sin que sea posible alcanzar un tratamiento moderado de su parte, por no decir nada del servicio más allá de lo conveniente. [Así que el tirano ha pasado por encima de la medida del amo. Porque nada hay más vil que un adulador ni que quien haya elegido ser esclavo, pero no dirías que nada es más cruel que un

[156] Es una adición tardía según Behr, *P. Aelii Aristidis opera,* I, 2, pág. 237.

tirano ni que quien desee ser el amo] [157]. De manera que si
la retórica es adulación, las acusaciones contra los tiranos
no van contra ella, pero si es igual que la tiranía, ha supe-
rado a la adulación con gran diferencia. Conque una de 310
las dos posibilidades es completamente falsa. Y, aunque
no tuviera nada bueno que decir sobre ella, me basta de-
mostrar que incluso en este punto él no dice la verdad.
No le quedan razonamientos sobre una de las dos acusa-
ciones, aunque la otra sea correcta. En realidad, que las
dos acusaciones no son correctas al mismo tiempo, lo prue-
ba él mismo al quedar refutado por sus propios razona-
mientos en conflicto, y que ninguno de los dos es correcto,
lo hemos demostrado hace poco mostrando particularmen-
te que la retórica no es adulación y que no tiene nada
en común con la tiranía. ¿Cómo, pues, él no ha sufrido 317
tres derrotas con el razonamiento de uno y otro y con cada
uno por separado? Sin embargo, mi postura se mantiene
a salvo en todos ellos. En los razonamientos de los dos
juntos él se ve rechazado por los suyos propios, y en cada
cuestión por separado él mismo nos ofrece también un tes-
timonio a nuestro favor, puesto que la persuasión era cla-
ramente útil en su estimación y puesto que él condena con
claridad en todo su razonamiento a quienes emplean la fuer-
za y la violencia. La retórica, pues, dista tanto del poder
cuanto, si se me permite decirlo, Platón de Dionisio.

Es posible saber a partir de la propia cuestión y sus 312
circunstancias la gran diferencia que hay entre cada una
de ellas y la necesidad tan grande de esta diferencia. Por-
que no surgirá la tiranía donde la retórica esté a salvo,
mientras está a salvo con la palabra, ni la retórica sobrevi-
virá donde domine la tiranía, sino que el orador hará lo

---

[157] Pasaje interpolado. Cf. BEHR, *ibidem*.

imposible para que no surja el tirano mirando por su propio bien y el de la comunidad, a fin de que nadie pueda arrebatarle el poder de persuadir con la palabra y se pueda hacer con el poder; a su vez, los tiranos observarán y no temerán a nada más que a que alguien tenga la capacidad de hablar y persuadir, el que, tras reunir a la multitud y actuar de consejero y revelarle su deber, los prive al mismo
313 tiempo de la posibilidad de mando y poder. Por lo cual, es obligado que se odien unos a otros, pues el poder y la salvación de unos se basa en la no existencia por completo de los otros. De manera que, ¿qué precio habrían pagado los oradores, si es posible decirlo, para que alguien apareciera a su lado como en una batalla, fuera Platón o cualquier otro valedor o aliado, a revelar públicamente los crímenes de los tiranos y a no dejar de hablar mal de ellos ni siquiera de noche? [Se podría decir que el que actúa así está gastando y revelando los razonamientos de la misma retórica] [158] y los oradores se ayudarán entre ellos
314 mismos de alguna manera. Y al contrario, ¿qué precio habrían pagado los aspirantes a tirano, para que la raza de los oradores no gozara de crédito en las ciudades y que los que intentan persuadir con la palabra tuvieran la misma consideración que los aduladores y los cocineros, de modo que el proverbio hablara no en vano de *cosechar en un desierto* [159]? Y de otra parte, lo que es útil a quienes intentan cometer injusticia, ¿cómo puede ser atribuido a quienes honran a la justicia?

315 Pero, ¿cómo es que unos oradores están en completo desacuerdo con otros? Esto no se encuentra en las declaraciones de Platón, pero nada se nos debe escapar sin ser

[158] Espúreo para BEHR, *ibid.*, pág. 239.

[159] Véase el escolio a ARISTÓFANES, *Avispas* 634.

examinado, para que nuestro razonamiento quede purificado de todas las maneras, puesto que éste es el punto más importante de todas las falsedades que dijo Platón. Y ello se debe, creo, a que nos oponemos unos a otros en nuestros razonamientos, como yo acabo de hacer. Ahora bien, no se destruye la razón originaria, porque los que se llaman filósofos no usan en su totalidad los mismos razonamientos, sino incluso los más contradictorios entre sí.
Sin embargo, en opinión de los que alcanzan la verdad, 316
nada impide considerar a la filosofía algo bello, aunque no es posible tener una naturaleza doble o contradictoria [160].
¿Y qué se podría decir entonces?, ¿diremos que los dos 317
son filósofos, cuando mantienen opiniones contrarias?, ¿o que la filosofía es algo bello, como acabo de decir? Se puede ver a los timoneles mantener en el mar opiniones contrarias unos con otros, pero no obstante es propio del arte de la navegación salvar la nave. Así, cuando los 318
oradores no están de acuerdo unos con otros, como se diría, no queda impedido el fundamento originario de la oratoria, sino que se hace preciso considerar lo que acontece al razonamiento, recordando por qué motivo se inventó la retórica. Que éste es mi razonamiento en favor de la retórica [161].

---

[160] Cf. *Gorgias* 503a-b.

[161] Véase la nota 1 en pág. 265.

LIBRO II

VII. LA VIRTUD DE LOS CUATRO

Y, aunque Platón atacó a Milcíades, a Temístocles, a 319
Cimón y a Pericles [162], afirmando que no gobernaron la ciudad con las mejores intenciones, quizás no haya ahora urgencia de discutir sobre tales hombres. Éstos serían con justicia tachados de malos, si es que Platón los acusó con justicia. Y, aunque demos por sentado que tales hombres son los más miserables, tampoco la retórica queda refutada. Así pues, aunque concedamos eso, no se destruye el 320
razonamiento en favor de la retórica. Sin embargo, si también se puede refutar a Platón respecto a esos hombres

[162] En *Gorgias* 503c y 515d y ss.; Milcíades (*c.* 550-489) llevó a los atenienses a la victoria de Maratón en el año 490 a. C. sobre los persas. Temístocles (*c.* 528-462) fue el creador del poderío naval ateniense, gracias al cual venció a los persas en la decisiva batalla de Salamina (480 a. C.). Cimón, hijo de Milcíades, estuvo al frente de la Liga de Delos en la guerra contra los persas desde el año 476 al 463 a. C. Pericles (*c.* 495-429 a. C.) fue el hombre más influyente de Atenas después del ostracismo de Cimón. Su gran liderazgo se debió a su carácter incorruptible, a su inteligencia política y a sus notables cualidades de orador. Sobre su figura, léase especialmente a TUCÍDIDES, I, 24-II 65.

por no haber empleado un razonamiento de manera completamente sensata, se demostrará en todos los sentidos que es un hombre dado a la discusiones. Es, pues, útil hablar
321 también sobre esos hombres. Ea, por Zeus; supongamos que resucitaran de alguna forma y tuvieran percepción sensible, como Platón hace que Dión hable a los siracusanos [163], y le hablaran así: «Nosotros, Platón, no hicimos ningún bien a la ciudad de Atenas, porque no conocíamos tu virtud y sabiduría. Que *los dioses no dan todo a todos* [164]. Sin embargo, en lo que de nosotros dependía, de nuestra buena voluntad, interés, confianza y valor, mostramos tales cualidades que nadie pudo superarnos y ello, Platón, en un tiempo en que la victoria proporcionaba la fama, la seguridad y todos los bienes; la derrota, en cambio, significaba la completa destrucción. Gracias a nuestras decisiones y a la ayuda propicia de los dioses, tu patria y la nuestra es libre y está a salvo e indemne del abuso y la iniquidad de los bárbaros, y libre también está toda Grecia; y a ti y a tus compañeros se os ha concedido la posibilidad de filosofar, de navegar libremente a donde deseéis y de poder recordarnos después —sería propio de un
322 alma noble— muy positivamente. Pues, si nosotros enton-

[163] *Carta* VIII 355b-357d.

[164] El proverbio se remonta a HOMERO, *Ilíada* IV 320: *Pero jamás los dioses dieron todo al mismo tiempo a los hombres*. De forma parecida se encuentra en *Odisea* VIII 167-168. Entre los latinos, recuérdese a T. LIVIO, XXII 51, 4: *Non omnia nimirum eidem di dedere: vincere scis, Hannibal, victoria uti nescis* ('No dieron por cierto los dioses todo a uno mismo: sabes vencer, Aníbal, pero no sabes explotar la victoria'); y el famoso pasaje virgiliano (*Bucólicas* VIII 63): *non omnia possumus omnes* ('no todos podemos todo'). Cf. A. OTTO, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Hildesheim, 1971 (= 1890), páginas 254-255.

ces, haciendo dejación de nuestra responsabilidad, nos hubiéramos entregado a los bárbaros sin resistencia, ¿qué consideración hubieran tenido con vosotros los hombres? Pero eso ni lo hicimos nosotros ni se lo permitimos a los demás, ni tampoco hemos adulado a las dos partes contrarias ni al rey por ninguna de estas dos razones, o por miedo o por esperanza de lucro, ni tampoco al pueblo ateniense. Ni podíamos salvarlo por la adulación ni la ocasión era como para que escucharan lisonjas, sino que distamos tanto de ser aduladores de la multitud que, ni aunque hubiéramos querido, hubiéramos podido adular. Ni hemos elegido actuar así ni eso era posible ni hemos salvado a la Hélade agradándola y encantándola, como los tañedores de lira que tú recuerdas [165], sino insuflando ánimos, enseñando, siendo nosotros mismos ejemplo para los demás de cómo hay que tener aguante en las situaciones delicadas y en los mayores peligros, y demostrando nuestro valor,
si me lo permites decir. ¿Por qué, pues, nos acusas de 323
adulación y de servidumbre y, si tú estás de acuerdo en que quienes no corresponden a la educación recibida son unos malvados, no nos vas a agradecer la salvación de la educación de todos los griegos, en la que tú y los demás os habéis desarrollado libremente gracias a nosotros?».
Si ellos hablaran así, ¿desembrollando qué laberinto de sa- 324
biduría o con qué palabras de las existentes sería capaz Platón de responder? Cualquiera respondería a esto antes que él. ¿Por qué? Porque en las palabras que escribió a los amigos de Dión y en las que hace decir al fallecido Dión como si estuviera vivo se lee [166]:

---

[165] En *Gorgias* 502a.

[166] *Carta* VIII 355d.

Carta VII

355d *Puesto que habéis aceptado tales leyes, cuando Sicilia corre peligro, y no habéis alcanzado una victoria suficiente ni recibido una gran derrota, tal vez sería justo y conveniente para todos nosotros emprender una vía intermedia tanto para vosotros, que huís del poder absoluto, como para los que desean recuperarlo; vuestros antepasados salvaron a los griegos de los bárbaros de la mejor forma, de modo que ahora se puede discutir sobre la forma de gobierno. Si entonces hubieran fracasado, no quedarían ni palabras ni esperanza en ninguna parte.*

325 No nuestros antepasados, dirían ellos, sino nosotros mismos con nuestras acciones, decisiones y palabras hemos salvado a los griegos de los bárbaros, no a la parte que vive en Sicilia, sino a todos los griegos que son considerados la mitad de todo el mundo; desde entonces ellos se han enfrentado y han rechazado a los bárbaros, para que a ti te sea posible discutir sobre la constitución y sobre nosotros mismos, pero, si hubieran fracasado entonces, no
326 quedarían ni palabras ni esperanza en ninguna parte. Y dice Dión [167]:

355e *Ahora, pues, que los unos tengan libertad bajo el poder real y los otros poder real responsable y sometido a las leyes, que tienen poder absoluto sobre los ciudadanos y los mismos reyes, si actúan contra derecho. Con todas estas condiciones y con un parecer recto y sano instaurad, con la ayuda*

[167] *Carta* VIII 355e-356b.

de los dioses, en primer lugar, una monarquía poniendo a mi hijo de rey en pago a un doble favor
356a *hacia mí y hacia mi padre. Éste liberó en aquel tiempo a la ciudad de los bárbaros, mientras que yo ahora de los tiranos por dos veces, de cuyos actos sois testigos vosotros. En segundo lugar, haced rey al que tiene el mismo nombre que mi padre, el hijo de Dionisio*[168]*, por la ayuda que nos ha prestado en la actualidad y por lo piadoso de su carácter. Aun siendo hijo de un tirano, ha liberado voluntariamente a la ciudad, obteniendo para él y su linaje eterna honra en lugar de una tiranía efímera e injusta. En tercer lugar, es preciso invitar a que sea rey de Siracusa, de grado y con la anuencia de*
356b *la ciudad, al actual jefe del ejército enemigo, Dionisio, el hijo de Dionisio, si quiere de grado cambiarse al sistema monárquico, por miedo a la fortuna y también por misericordia hacia su patria y el abandono de templos y tumbas, no sea que por las rivalidades destruya completamente todo, causando alegría a los bárbaros.*

Si, pues, es razonable que los descendientes de los li- 327
bertadores de la ciudad obtengan tales recompensas, de manera que se conviertan en soberanos y reyes en el lugar de los que les precedieron, desde luego no es justo que los que libertaron al pueblo entero de los griegos no sean merecedores de ninguna estima superior ni se les permita

[168] Era Hiparino, hijo de Dionisio I y sobrino de Dión, no el hijo de Dión llamado también Hiparino. El Hiparino citado aquí sucedió a Calipe en el año 353 o 352 a. C. Discusión en J. Souilhé, *Platón. Lettres,* págs. XLV-XLVII y LVIII-LIX.

parecer libres, cosa que es común a todos. Y si está bien
elegir rey al jefe del ejército enemigo, con tal de que se
apiade de su patria, del abandono de los templos y tum-
bas, no sea que por las rivalidades llegue a destruir com-
pletamente todo causando alegría a los bárbaros, ¿en qué
lugar colocaremos a quienes no se alinean en las filas ene-
migas, sino que se enfrentan a los enemigos de toda la
tierra, a quienes, además de su propia patria, también han
reconstruido la patria de otros muchos, han conservado
los templos y tumbas y ninguno ha sido causa de regocijo
328 para los bárbaros, ni tampoco Grecia gracias a ellos? ¿Son
cuestiones insignificantes o son estos hombres merecedores
de una gratitud insignificante? Así que, si creemos en los
razonamientos de Platón, a los que es preciso, si hay que
hacer caso de sus palabras, ¿estimar dignos de honras mu-
cho mayores que las habituales, los vamos a llamar adula-
329 dores, servidores e indignos de nada? No sería justo. Pero
lo más absurdo de todo es que se vale de los Cuatro para
probar que la retórica es adulación. Desde luego, Platón
no afirma que ellos la emplearan, cuando habla de sus des-
330 gracias. Por tanto, también en este punto uno de los dos
razonamientos es falso. Si la retórica es adulación, se si-
gue necesariamente que los oradores son aduladores en to-
dos los sentidos, si se concede que son oradores, como
él dice. Pero, si no tienen nada que ver con la adulación,
¿cómo la retórica es adulación por su causa o qué necesi-
dad hay de tales ejemplos? Que no creo que sea justo,
al considerar sus carreras políticas, tener en cuenta las des-
gracias que sufrieron. Porque, si sus vidas no correspon-
dieron a sus deseos, no se han convertido en malvados,
sino sólo si no aconsejaron lo mejor en las situaciones con-
cretas. Que aquello es acusar a la fortuna, esto es refutar
una opinión.

Ea, Platón, ¿has llevado tú hacia lo mejor a los ate- 331
nienses o a algún otro pueblo, griego o bárbaro?, te preguntaría con gusto uno de los Cuatro. Tú no podrías responder, tú que no fuiste guía para nadie. ¿Y qué tu maestro y compañero Sócrates? Ni siquiera él. ¿Y qué Espeusipo 332
o Querefonte [169]? No lo podrías afirmar. Así pues, ¿se puede mostrar a un pueblo algo enteramente bueno, irreprochable y justo, que no es posible afirmar tan siquiera de un solo hombre? Si está en lo posible, ¿por qué no lo has hecho tú mismo y no te has mostrado como un ciudadano mejor que nosotros en los mismos asuntos? Y si es imposible, ¿por qué nos acusas si hemos cometido algún tropiezo?, podrían decir también aquéllos, y ¿por qué pides cuenta de imposibles? Nosotros somos más útiles que tú al pueblo en la medida en que tú ni has dicho ni hecho nada mejor o peor, sino que simplemente te has escabullido, mientras que nosotros, en la medida de nuestras posibilidades, no hemos rehuido nada, sino que hemos ofrecido a la patria una contribución, como de dinero, llena de cálculos y razonamientos, y no hemos vacilado ante la muchedumbre de adversarios, ni hemos sentido miedo ante el poder de los ricos, a quien es obligado que moleste quien actúa en nombre del bien común, ni hemos temido a los jueces, ni los peligros fuera de la patria, en el extranjero, contra los enemigos, ni tampoco las incertidumbres de la fortuna y del futuro. Todo lo cual es más fácil para todos eludir

---

[169] Espeusipo (*c.* 407-339 a. C.) sucedió a Platón al frente de la Academia desde el 347 al 339; sobre sus escritos, cf. Diógenes Laercio, IV 4. Querofonte fue un discípulo entusiasta de Sócrates; desterrado por los Treinta Tiranos, volvió con Trasibulo en el 403 a. C. Es conocido por haber obtenido del oráculo de Delfos la afirmación de que Sócrates era el más sabio de los hombres.

que sufrir. Si todos pensaran así en épocas de necesidad,
333 se arruinarían los asuntos de las ciudades. Eso, pienso, dirían con palabras mesuradas, como deduzco. Bien. ¿Y qué si no lograron de una vez por todas hacer óptimos a los atenienses, pero los hicieron de alguna forma mejores?

¿Y qué, si los atenienses habrían cometido incluso mayores errores respecto a esos y otros hombres, si los ora-
334 dores no les hubieran refrenado con razonamientos? Afirmas a continuación [170] que un médico moriría de hambre, si compitiera con un cocinero delante de niños o personas que no pueden discernir la verdad. Y si Milcíades, Cimón y Pericles tropezaron también al dirigir los asuntos hacia lo
335 mejor, ¿te extrañas de ello? Pero me imagino cómo hay que aguantar el hecho de que Alcibíades y Critias [171], compañeros de Sócrates, recibieran tantas y tan grandes acusaciones por radicales o moderados que no es posible concebir algo peor que Critias, el primero entre los Treinta, los más viles de entre los griegos; sobre ésos se dice que no hay que ponerlos como prueba de que Sócrates corrompió a la juventud ni los errores de aquéllos tienen nada que ver con Sócrates, que ni siquiera niega que no hablara con los jóvenes. Pero si el pueblo ateniense, en las muchas y grandes acciones que llevó a cabo tanto en su nombre como en el de los griegos, tomó, por una parte, decisiones rectas y adecuadas y, por otra, equivocadas contra sus líderes, se pretende que estas últimas pasen al debe de los mis-

[170] En *Gorgias* 464d.

[171] El famoso Alcibíades (*c.* 450-404 a. C.) fue discípulo y amigo íntimo de Sócrates; sobre su figura, cf. Tucídides, V-VIII; Jenofonte, *Helénicas* I; Platón, *Alcibíades* y el *Banquete*; y Plutarco, *Alcibíades*.

Critias (*c.* 460-403 a. C.), compañero de Sócrates, fue uno de los Treinta Tiranos de Atenas; cf. Jenofonte, *Helénicas* II 3-4 y *Memorables* I 2.

mos líderes. Terpandro [172] no fue capaz de hacer músicos 336
a todos los lesbios, ni Arión [173] ni ningún otro que se dedicara a la música en Lesbos. Ahora bien, si Temístocles y Pericles no educaron de una vez por todas a los atenienses en las virtudes políticas, eso prueba, según parece, que no son merecedores de nada. Es como si se acusara con esos mismos razonamientos a los dioses, porque su providencia debió ser tal que lograra hacer desaparecer enteramente la injusticia y la insensatez de la humanidad, y que ningún hombre cometiera ningún error en nada. Ahora, en cambio, ¿cómo se puede creer que los dioses puedan estar dotados de providencia, cuando aquellos sobre los que gobiernan no dejan de cometer errores, o que sean
descuidados no sin razón por algunos hombres? Los caba- 337
llos no reconocen con la mirada a quienes no los han tocado nunca, pero temen y esquivan a sus guardianes. Un proverbio sobre asnos hace referencia a lo mismo: *Ráscame y te rascaré* [174]. Pero los hombres que son dirigidos por los dioses no creen en los dioses, o hablan y cometen
alguna maldad contra los mismos dioses. El auriga, que 338
adquiere caballos que cocean [175], los amansa y doma, y

---

[172] Terpandro, de Antissa (Lesbos), vivió en el siglo VII a. C. Destacó como músico y poeta en Esparta; cf. ATENEO, 635d.

[173] Arión (*f.* 628-625), de Metimna (Lesbos), pasó la mayor parte de su vida en la corte de Periandro en Corinto. Viajó a Italia y a Sicilia; fue trasladado a tierra, tras ser arrojado al mar durante el viaje de vuelta, por un delfín; cf. HERÓDOTO, I 23. La historia de Arión fue muy usada por los escritores de la Segunda Sofística como ejercicio retórico *(narratio fabularis)*; léase a A. RAMÍREZ DE VERGER, «Frontón y la Segunda Sofística», *Habis* 4 (1973), 122-3.

[174] El proverbio aparece de nuevo en su discurso *A favor de los Cuatro* (III 365). Cf. E. LEUTSCH y F. G. SCHNEIDEWIN, *Corpus Paroemiographorum Graecorum*, Hildesheim, 1965 (= 1851), tomo II, págs. 689-690.

[175] Cf. *Gorgias* 516a.

finalmente monta sobre ellos con seguridad y va cómodamente a donde quiere. Sin embargo, los dioses no han desterrado ni siquiera ahora la injusticia de los hombres, y eso que han gobernado desde siempre, y todavía encuentran a veces a los hombres pecando incluso contra ellos
339 mismos. Pues bien, cuando nadie en sus cabales podría mantener eso con seriedad, excepto, como yo ahora, para refutar un razonamiento, ¿cómo no va a ser Platón un completo calumniador? Porque, si lo que ni los dioses jamás han hecho ni él puede exigirlo siquiera de Atena, protectora de la ciudad, eso mismo exige a Temístocles y a Pericles,
340 yo le pregunto si eso no es ser un calumniador. Ellos, creo, no pudieron ni cambiar ni acabar con la idiosincrasia del pueblo, pues es de tal forma que nunca es totalmente bueno e intachable; sin embargo, nunca defraudaron sin ninguna duda en cuanto fue preciso prever, no sin peligro, en situaciones en que favorecerían al mismo tiempo a los «radicales» y a los «moderados», o en cuanto fue preciso, al actuar según su poder, apartarlos siempre de las mayores dificultades y convertir los errores de su idiosincrasia en los más pequeños posibles. Y, además de nuestro razonamiento y demostración, el mismo Platón lo sella y rubrica, e incluso en este punto tenemos un testigo de la misma habilidad que en los lugares citados más arriba, testigo que es y será útil, si es que se demuestra que él los alabó
341 alguna vez. Y ¿quién hubiera podido alabar a estos hombres con mayor lustre y brillantez que quien compuso un discurso fúnebre en su honor [176]? En él aconseja y

[176] Se refiere al discurso fúnebre de Aspasia en el *Menéxeno* 236d-249c. Sobre él, léase la introducción de E. Acosta a la obrita platónica en Platón, *Diálogos II* (Biblioteca Clásica Gredos, 61), Madrid, 1983, páginas 149-159, y sus notas a la traducción del diálogo.

facilita a otros el camino para que las introduzcan en sus cantos y en otros tipos de poesía, adornándolas de una manera digna de sus protagonistas [177];

me refiero a sus gestas. Y lo más gracioso es que omitió e ignoró toda la restante historia para tratar sus propios actos y política, como si de éstos dedujera la virtud de los muertos con mayor claridad. Estimó como hazaña más importante la de Maratón y después la de Salamina, añadiendo como conclusión que demostraron a los bárbaros que

toda riqueza y poder ceden a la virtud [178].

Conque, cuando Platón alaba a quienes aconsejan y ac- 342
túan así, está alabando a Temístocles y a Milcíades, que eran entonces los líderes. Porque, ¿cómo no va a ser absurdo menospreciar la acción política de líderes, cuyas acciones él ensalza, y creer que lo que pone como muestras de la virtud de quienes fueron persuadidos, eso no es una muestra de la virtud de quienes los persuadieron por primera vez? Cuantos pronuncian discursos fúnebres ante la multitud por decisión del Consejo, tal vez tengan la excusa de que han adornado los discursos de oficio y nadie los tomaría al pie de la letra; pero, quien escribe uno sobre ellos a propósito y bajo su responsabilidad, es evidente que no lo hubiera hecho, a no ser que considerara a esos hombres y sus gestas dignos de un discurso. Él afirma que dice tales cosas no para adular a los atenienses, y, aunque lo dijera, no le creeríamos. Luego si lo hizo como una demostración del poder e influencia de su palabra, ¿cómo puede censurar a la retórica que tiene el mismo efecto? Pues 343

[177] *Menéxeno* 239c.

[178] *Menéxeno* 240d.

la retórica ha aportado pruebas respecto a dichos hombres de que no guiaron a sus ciudadanos hacia lo peor ni pasaron el tiempo satisfaciendo sus deseos, sino que los llevaron a unos hechos tales que ni siquiera Platón se avergonzaría de adornarlos, atribuyendo virtud a su realización. No eran como Miteco, el cocinero, o Tearión, el panadero [179]; al contrario, resulta difícil a los demás incluso hablar adecuadamente de ellos.

VIII. CONTRA EL ASERTO PLATÓNICO DE QUE EXISTEN DOS CLASES DE RETÓRICA, UNA BUENA Y OTRA MALA

344 Y volviendo a la argumentación de una vez por todas, ¿cómo y dónde ofrece Platón una prueba de su postura? En el mismo *Gorgias*, en la discusión entre Sócrates y Calicles. Al llegar a la conclusión del diálogo y cuando el veredicto se ha hecho claro, dividió las opiniones sobre este punto. Uno de ellos pregunta y el otro responde a su vez [180]:

Gorgias

502e SÓC. — *¿Piensas tú que los oradores hablan siempre para el mayor bien y tienden a que los ciudadanos se hagan mejores por sus discursos, o que también estos oradores se encaminan a agradar a*

[179] Cf. *Gorgias* 518b. Miteco era siracusano. Era proverbial el lujo de la cocina siracusana. Tearión, panadero de Atenas muy conocido, es citado por ARISTÓFANES, fr. 155 Hall-Geldart. Falta en E. Aristides el tercer nombre citado por Sócrates en el *Gorgias*, Sarambo, el tabernero.

[180] Cita del *Gorgias* 502e-503a.

los ciudadanos y, por descuidar el interés público por el particular, se comportan con los pueblos como
503a *con niños, intentando solamente complacerles, pero sin preocuparse en absoluto de si por ello serán mejores o peores?*

CAL. — *Tu pregunta no es simple, porque algunos pronuncian sus discursos preocupándose de los ciudadanos, pero otros son como tú dices.*

SÓC. — *Es suficiente. Pues si hay dos clases de retórica, una de ellas será adulación y vergonzosa retórica popular y la otra, en cambio, retórica bella.*

También es suficiente para nosotros. Si hay dos clases de 345
retórica y los oradores no siempre dicen lo mejor, sino sólo algunas veces, o si, por Zeus, unos hablan de una forma y otros de otra, el razonamiento que define a la
retórica como adulación se deshace al momento. Y toda- 346
vía descubre y revela todo más claramente al final del diálogo; nosotros, desde luego, no hemos insertado las palabras siguientes [181]:

Gorgias

525e SÓC. — *En efecto, Calicles, de este mismo grupo* [182] *son los hombres que llegan a ser los más*
526a *perversos. Sin embargo, nada impide que surjan entre ellos también hombres buenos y tales merecen la mayor admiración. Pues es difícil, Calicles, y digno de alabanza mantenerse justo toda la vida, cuando se tienen oportunidades de cometer injusticia. Pocos son los hombres así, pero han existido aquí y en otras partes, y creo que también existi-*

[181] *Gorgias* 525e-526b.

[182] Es decir, de entre los poderosos.

526b *rán hombres buenos y honrados con la virtud de administrar justamente lo que se les confíe. Uno de ellos, muy famoso incluso entre los demás griegos, fue Aristides, hijo de Lisímaco*[183]. *Sin embargo, amigo mío, la mayoría de los poderosos se hacen malos.*

347 Platón ha ido tan lejos en este punto, que no solamente admite que puede suceder, sino que incluso ofrece el ejemplo de uno, y llega a decir que *han existido incluso otros*
348 *aquí y en otras partes.* Quito eso de *otros* y si había alguno *en otras partes.* A mí solamente me interesa el que, según su opinión, era muy honrado no sólo ante sus ciudadanos, sino también ante los demás griegos. El ejemplo, en efecto, es colocado en medio del mito no sin intención, creo, ni torpe o casualmente, sino que lo ocultó lo más posible para que, si alguien lo descubría y empleaba, no pareciera que Platón lo había omitido, sino que estuviera
349 efectivamente en su obra. Así encontró un camino intermedio al final de todo el diálogo, que, puesto al comienzo, no le habría permitido, creo, emplear los razonamientos
350 posteriores. Sin embargo, no por ello nos parece a nosotros lógico omitirlo, en tanto que el razonamiento sea el mismo y sobre lo mismo y estas cuestiones, añadiré, estén clara-
351 mente presentes en este mismo diálogo. Así que, si no ha existido ningún orador de buena reputación entre todos los hombres, atenienses o de otra parte, ni libre de la acu-

[183] Aristides, gran político ateniense del siglo v a. C., pasó a la posteridad por su honestidad. Fue castigado con el ostracismo en el año 482 a. C. por su rivalidad con Temístocles. Con todo, contribuyó a la expulsión de los persas y a la fundación del imperio ateniense. Cf. PLUTARCO, *Aristides*.

sación de adulación, pero ha habido un solo hombre en Atenas, ¿por qué la práctica de la oratoria va a tener que ser tildada necesariamente de mala? No había que considerar si era más fácil o no llegar a ser un auténtico orador. Eso incluso nosotros, si lo deseas, los probamos y, si tuviéramos la voz de Esténtor, gritaríamos que no es fácil y también lo proclamaría, querido amigo, el Nilo —si tuviera voz—, con sus siete bocas, como el Escamandro en Homero [184]; pero el razonamiento consistía en si era posible o no dentro de los límites de la naturaleza.

Ea, pues, si Platón, por Zeus, hubiera escrito esas obras 352
contra la retórica antes del nacimiento de Aristides, deseoso de mostrar de todas las formas que la retórica era mala y digna del destierro, diciendo que era imposible que un hombre fuera bueno y justo si se dedicaba a ella, ¿no habría mentido? Lo demuestra el que Aristides al menos fue así, a no ser que Platón mintiera sobre él. Así que, si 353
antes del nacimiento de Aristides debía esperarse el nacimiento de algún hombre así y no pensar que era completamente imposible, es terrible que ahora, cuando tal hombre existe como ejemplo evidente, se hagan reproches como si no hubiera nacido o como si fuera completamente imposible. Y desde luego tampoco es justo que, porque no 354
exista un orador bueno, ello se pueda usar como prueba irrefutable contra la retórica, pero que, cuando su mismo difamador admite que han existido y existirán algunos hombres dignos de la palabra —y es extraordinaria esta predicción sobre la existencia de futuros oradores—, se piense que eso no tiene mayor importancia. Hay otro punto 355
que se deriva de esta última prueba: que él mismo recono-

---

[184] Sobre Esténtor, véase la nota 73 en pág. 303. Para el Escamandro, cf. *Ilíada* XXI 213.

ce que tales hombres son muy dignos de mayor alabanza. Platón afirma, y también nosotros sostenemos:

Que es difícil, Calicles, pasar la vida justamente en medio de grandes oportunidades de cometer injusticia[185].

356 Si, pues, según tu propia opinión, ser orador es poder cometer injusticia, pero es posible vivir justamente siendo orador, y es una prueba más clara de justicia que el orador se abstenga de cometer injusticia, más el que tiene la posibilidad que el que no la tiene, ¿cómo es que tales hombres no están muy lejos de ser aduladores, puesto que aventajan
357 tanto a quienes son justos a la fuerza? Me parece ajustada aquí la siguiente cita de Homero:

Y pronunció una palabra que mejor haberla callado[186].

Y, dado que no solamente no ha sido capaz de difamar a Aristides, sino que incluso lo consideró una ineludible excepción, ha destruido con ello la acusación formulada contra Milcíades y Temístocles. Se trataría ya de acusar a los hombres, pero no de censurar a la retórica como la
358 causa de hablar o actuar mal. Y como sus acusaciones contra aquéllos no eran inevitables, ¿qué nos impide a nosotros oponer también una defensa de los segundos, que tampoco es inevitable? Aunque por el ejemplo de Aristides ya es medio inevitable. El propio Platón ha caído en una clara contradicción, no de una manera simple ni como ahora únicamente mostramos, sino también por no poder alabar a Aristides en las cuestiones en que acusa a aquéllos, o por no

[185] *Gorgias* 525e.
[186] *Odisea* XIV 466.

poder acusarles, si alaba con razón a Aristides. ¿Por qué? 359
Porque usa, creo, como prueba de que los Cuatro dirigieron mal a los atenienses el hecho de que fueron maltratados por los atenienses, puesto que, si hubieran hecho mejores a los atenienses, no se hubieran equivocado contra ellos, que les habían enseñado a no equivocarse con los demás. Al establecer estos razonamientos, añadiendo aurigas y similares [187], no sólo no dijo nada negativo contra Aristides, sino que incluso lo excluyó de los demás. Sin 360
embargo, si ser maltratado por los atenienses es una señal de un deficiente liderazgo sobre los atenienses, entonces tampoco Aristides los dirigió correctamente. Pues no escapó indemne, sino que fue desterrado; y añadiré que no sufrió tal desgracia en un juicio, como Milcíades y Pericles, ni a manos de quienes él ofendió por defender a la mayoría, sino que fue condenado al ostracismo por el mismo pueblo [188]. Así que, si esto no es una señal de maldad, 361
si algún orador no tuvo suerte con aquellos a quienes guió, tampoco Milcíades ni Temístocles ni ningún otro debe ser considerado con razón malvado al caer en desgracia. Si esto queda refutado con estos razonamientos, ¿qué es lo que impide no considerar tampoco honrado a Aristides ni ponerlo fuera de la acusación contra aquellos hombres? Conque Aristides, que es exaltado inconsistentemente por Platón no sólo con los argumentos contra la retórica, sino también con los empleados privadamente contra los Cuatro, viene claramente en socorro de aquellos a los que Platón maltrata, tal como ocurre con un lance inesperado en una obra de teatro.

---

[187] Cf. *Gorgias* 516e.

[188] En el año 482 a. C., como se ha señalado en la nota 183.

IX. SUPERIORIDAD DEL ORADOR

Ejemplo del timonel de una nave

362 Platón presenta a continuación el ejemplo del timonel de una nave [189], preguntándose ¿por qué no es tan orgulloso como el orador, puesto que salva también de la muerte a los hombres, a los mismos oradores y a sus riquezas? Yo creo, por el contrario, que esa misma pregunta se le puede hacer a su vez en estos términos: ¿por qué no cedes tú mismo el sitio al timonel? Porque, si dices que navegaste a Sicilia para ayudar a Dion, porque el pueblo despreciaba la filosofía, el timonel, que te transportó —y lo hizo a través de alta mar—, salvó en no menor medida a Dion, y puede decirlo con más razón que tú, porque salvó a quien iba a salvar a Dion. Pero
363 no entro en esta cuestión. Ahora bien, ¿cómo no va a ser realmente absurdo que, mientras que el timonel de la nave no se considera de igual dignidad que el orador ni lo discute, tú, en cambio, te vales de ese ejemplo, como si así fueras a minimizar a los oradores, cuando todos se pliegan
364 ante ellos? Tampoco el timonel cede insensatamente al orador, ni se le puede aconsejar o decir como al que cede ignominiosamente en los juegos de competición: ¡fulano, fíjate en lo que haces! El orador se marchará con la corona, pues no supone una gran hazaña para la retórica demostrar su superioridad, dado que el timonel de una nave sabe y no necesita que se le enseñe, a pocas luces que tenga, que él es quien manda sobre los marineros, pero que es
365 el servidor y asistente de los pasajeros. Su misión en estas ocasiones se reduce a dar la señal de partida a quienes lo

[189] *Gorgias* 511d-512b.

han decidido y, por Zeus, a levar anclas, cuando el viento sopla. Sin embargo, no tiene mayor poder que otro ni tiene autoridad para aconsejar cuándo es mejor navegar, cuándo permanecer en casa y adónde y por qué razón hay que
navegar. Ésa no es la situación del orador, sino que, como 366
los timoneles de una nave mandan sobre los marineros, así los oradores sobre los timoneles, cuando hay necesidad perentoria de barcos. Y los oradores tienen más autoridad sobre los timoneles que éstos sobre los marineros, en la medida en que los timoneles tienen autoridad sobre los marineros, cuando navegan, pero los oradores la tienen sobre
el hecho mismo de que los timoneles naveguen o no. Ade- 367
más, los oradores tienen autoridad sobre ambos, los timoneles y los pasajeros. Ante todo, enseñan y persuaden sobre cuándo y adónde hay que navegar; y, cuando las circunstancias lo requieren, lo impiden. Por lo que no es igual fletar un barco y servir en él que vencer en un debate y despacharlo; tampoco el timonel cree que deba considerar salvar la nave o los pasajeros, sino que debe sopesar el carácter de su misión, de la misma forma que el verdugo no se considera más importante que el juez, ni igual por el hecho de que él sea quien ejecute personalmente la pena o muerte o, si no, porque él participe de ello; el verdugo sabe que es un servidor que actúa necesariamente así, mientras que el juez con su autoridad dictamina adrede lo que
es justo. Asimismo, el timonel tiene un poder reducido a la 368
mitad, porque su función se limita a salvar, pero no a matar en razón de su arte, pues si algunos desaparecen en un naufragio, pide excusas y no se vanagloria. Por el contrario, el orador no sólo sabe salvar, sino también matar y desterrar a quienes sea preciso [190]; así que el orador tiene

[190] *Gorgias* 466b.

369 dominio completo en ambos puntos. El timonel no salva
a los que salva según su valía, sino que, como dice el ejemplo [191], piensa que no sería improbable que haya algunos que es mejor que mueran a que se salven. El orador, en cambio, también cumple su misión de salvar sin olvidar
370 hacer justicia. Conque el ejemplo es inapropiado, cuando de los dos casos uno es justamente dueño de los dos, mientras que el otro posee sólo la mitad de uno de los dos. Por ello dices [192]:

> 511d *el timonel cobra dos óbolos, si nos trae a salvo desde Egina, o a lo más dos dracmas* [193]*, si desde Egipto o desde el Ponto, y, tras desembarcar en el*
> 511e *puerto, se pasea por la orilla del mar junto a su nave con aspecto modesto. Porque, dices, él reflexiona que es imposible saber a qué pasajeros ha hecho un beneficio y a quiénes ha causado daño, y por eso no es costumbre que el timonel se ufane, a pesar de que nos salva la vida.*

371 ¿Te das cuenta de lo que dices? No es costumbre, afirmas, pero es costumbre para el orador, y también es justo. Esto el timonel lo sabe; yo no podría decir si el timonel, además de eso, calcula lo que voy a exponer. El timonel

---

[191] *Gorgias* 512a.

[192] Paráfrasis de *Gorgias* 511d-e.

[193] Las pequeñas monedas de plata se llamaban *óbolos*. Seis de ellas tenían el valor de un *dracma,* cien dracmas equivalían a una *mina* y sesenta minas constituían un *talento*. Ante la imposibilidad de dar un cambio exacto, Plutarco dice que para Solón el dracma era el precio de una oveja. El descubrimiento de las minas de plata de Laurion en el Ática facilitaron la extensión de las monedas de plata casi pura. El dracma pesaba aproximadamente 4,25 gramos. Cf. J. Lévy, *L'économie antique* (Presses Universitaires de France, 1155), París, 1969, págs. 34-35.

y todos pueden ver que el timonel que ha salvado a mayor número de personas, no ha salvado a más de mil, mientras que la suma total de los que salva un orador supera la capacidad de una nave egipcia [194]; el número no se mide en absoluto por el de una armada, sino que los mismos puertos y las ciudades, es decir, no solamente las de diez mil en lugar de naves de diez toneladas, sino también las ciudades, que son difíciles de medir, caen bajo la fortuna y protección de la retórica. Por otra parte, el timonel, cuando desembarca, no sabe qué hacer con su arte, mientras que no hay lugar de donde el orador esté excluido.

Tú dices [195]: 372

Ejemplo del ingeniero militar

El ingenio militar nos enterrará bajo un montón de argumentos.

¿Con cuáles, *cabeza de Gorgona* [196]? Porque, mientras ése es simplemente un constructor de máquinas de guerra, no solamente no puede adornar su arte con palabras, sino que ni siquiera puede aplicar lo propio de su arte, en tanto los oradores sean superiores. Y si va a enterrarnos bajo un montón de argumentos, ¿cuál es el poder que les asiste? Así pues, si la retórica es de utilidad 373
al ingeniero militar, cuando vaya a decir algo sobre su arte, ¿cómo no va a ser útil la retórica en todos los sentidos?

---

[194] Nave de mercancías de gran tonelaje. La *navis oneraria* normal tenía una capacidad de unas 50 toneladas, mientras que, por ejemplo el buque alejandrino Isis, del siglo II a. C., alcanzaba las 1200 toneladas.

[195] *Gorgias* 512b.

[196] *Ludit in nomine* ('juega con el nombre de Gorgias') apostilla BEHR, *P. Aelii Aristidis opera,* I, 2, pág. 260 *ad locum.* Véase parágrafo 157, *Discursos* IV 38 y XXVIII 101, y PLATÓN, *Banquete* 198c.

374 *Ejemplo de la educación física*

Tal vez sus razonamientos son menos extravagantes que éstos, pero no les van a la zaga, cuando sostiene que los monitores de gimnasia gozan de mayor estima que los médicos [197]. Pues bien, si no te refieres a la educación física, sino simplemente a la que mueve el cuerpo de cualquier forma, todos los hombres participan de la educación física, porque todos se mueven
375 de alguna manera. Sin embargo, me extrañaría que hubiera que admitir que todos los hombres son mejores y están dotados de un arte mayor para usar del cuerpo que los médicos. Pero, si se refiere a la educación física que defienden los monitores, ¿cómo es posible considerarla al mismo nivel que la medicina? Todos pueden observar que muchos pueblos viven y se salvan sin necesidad de monitores de educación física, pero es una cuestión totalmente diferente para todos, podríamos decir, que la medicina exista o no. Así que, para no repetir un razonamiento tras otro, puesto que es suficiente contentarme con los más significativos, dejo a un lado por ahora discutir sobre la diferencia.

376 *Ejemplo del nadador*

También saber nadar, afirma Platón [198], salva a los hombres de la muerte. De manera que, ¿por qué no honramos también al nadador? Porque, querido amigo —que ya no vamos a reprimirnos de hablar sobre lo evidente por vergüenza— el que sabe nadar mejor se basta a sí mismo, pero nadie ha salvado jamás a otro llevándolo a nado sobre su espalda, a no ser el delfín a Arión de Metimna [199]. Por el contrario, el orador está en-

[197] En *Gorgias* 520b.

[198] En *Gorgias* 511c.

[199] Léase nota 173 en pág. 375.

trenado para ser capaz de salvarse no únicamente a sí mismo o a otro sólo, sino también a sus amigos, a la ciudad
y a sus aliados. Cualquier nadador no puede nadar más 377
de tres o cuatro pletros [200], excepto tal vez Escila [201]; pero, cuando sale del mar, lago o río, de nada le sirve nadar. El orador, en cambio, puede alcanzar con su arte los lagos, los mares y los ríos, y es el mismo permanezca en
casa, navegue, esté sentado o pasee. ¿Estamos, pues, ha- 378
ciendo un trueque parejo de argumentos? Yo todavía no he expuesto el de mayor autoridad, pero ahora voy a añadir que, admirado amigo, los cerdos y los perros de la peor raza saben nadar, y mucho mejor que el hombre, y dicen [202] que los ciervos nadan un gran trecho de mar apoyados los unos en los otros, pasando el que va en cabeza
al lugar de cola siempre por turno. Sin embargo, el dios, 379
creador de todo, no insufló la naturaleza y el poder de la palabra ni a los conejos ni a los monos ni a los ciervos ni, creo, a los leones ni a los demás animales ni a cuantos hay en el mar ni a cuantos en tierra firme ni a cuantos vuelan, sino que dicha facultad está asentada solamente en dos especies, la una, la más vieja y perfecta de todas, la otra, la mejor de todas las restantes [203]. La retórica es la heredera de esta facultad, guiando y adornando a

[200] Para Behr (*Aristides*, pág. 505, nota a) sería una superficie de 10.000 pies cuadrados, que equivaldrían a unos 929 metros cuadrados.

[201] Escila, bellísima joven, fue transformada por Circe en un horrendo monstruo marino enfrentado a Caribdis (cf. nota 139 en pág. 351). Véase Ovidio, *Metamorfosis*, XIV 64-67 y Ruiz de Elvira, *Mitología clásica*, págs. 439 y 467.

[202] Referencias en Behr, *P. Aelii Aristidis opera*, I, 2, pág. 261: Opiano, *Cinegética* II 218; Máximo de Tiro, XII 3 (ed. Didot).

[203] Alude lógicamente a los dioses y a los hombres. Léase *Discurso* XLIII 17.

sus poseedores, y haciendo que quienes la usan crezcan de la forma en que es conveniente y natural para un hombre crecer.

Los ejemplos de Platón son inadecuados

380 No obstante, si Platón adujo tantas demostraciones sobre que la retórica es adulación, igual que nosotros venimos haciendo para una conclusión opuesta, no sé cómo debió haberlo probado de una forma más convincente. Pero, si piensa censurar el valor de la retórica con la debilidad de sus ejemplos, no voy a ir desgranando más argumentos. Alguien podría, siguiendo a Homero [204], contestar lo mismo palabra por palabra e interrumpirle: ¿y eso a qué conduce?, ¿no dicen a los niños las nodrizas, los gramáticos, los pedagogos estas palabras: no te des atracones, camina por la calle con compostura, levántate ante los mayores, ama a tus padres, no hagas ruido, no juegues a los dados y, si quieres añadirlo, no cruces las piernas [205]? Y sin embargo, no por ello las nodrizas se llenan de orgullo ni se creen superiores a los filósofos. La nodriza a la que tú aprecies más no vale más de dos o tres minas. La mayoría de los pedagogos dan tales consejos incluso en un griego bárbaro y, cuando termina su arte, a veces soportan convertirse en porteros de sus amos en vez de pedagogos. Y no se enfadan, por Zeus, si tienen menos consideración que otros y no se preguntan por qué no fruncen el entrecejo, puesto que cada día gritan, dan en ocasiones unos azotes y aconsejan casi como cumpliendo un deber religioso, ni tampoco se dan empujones para una mejor posición [206], ni han ganado, ni nunca

[204] *Ilíada* XX 250.

[205] Aristófanes, *Nubes* 964, 983, 993-993.

[206] Cf. Aristófanes, *Los Acarnienses* 42.

ni ahora, fama de conocer lo más importante de los asuntos humanos. Los filósofos, en cambio, se vanaglorian, se ufanan y exigen obtener el primer puesto, se consideran en privado a sí mismos importantes, y no se pliegan ante los oradores ni creen que deben sentir igual orgullo que los pedagogos. Pero estos ejemplos no tienen sentido y los 381
de Platón se parecen a éstos. Yo hubiera escrito también *el arte,* si no fuera ridículo.

La retórica participa de todas las virtudes

Ciertamente intenté mostrar en los an- 382
teriores razonamientos [207] que la retórica participa de todas las partes de la virtud, porque ha sido inventada por la inteligencia para defender a la justicia y se preserva mediante la templanza y la fortaleza. Y eso se puede incluso ver en estos razonamientos. Ser orador consiste en descubrir [208] lo que es necesario, en organizar y en disponerlo de forma adecuada con ornato y fuerza expresiva. La invención depende claramente de la inteligencia, desde el momento en que es imposible para un deficiente mental inventar algo de utilidad, mientras que la templanza depende de la disposición y de la armonía entre el tema y su probabilidad. Pon también lo apropiado en lugar de la justicia. Que eso es mantener la cantidad y la calidad que conviene a cada asunto. Y desde luego, nada

---

[207] Léase parágrafo 235 en pág. 337.

[208] El parágrafo 382 constituye una pequeña lección de técnica retórica. E. Aristides alude a algunas fases de la elaboración de la materia: la *inventio* o *héuresis* (cf. H. LAUSBERG, *Manual de Retórica literaria,* I, págs. 235-367), la *dispositio* o *táxis* (H. LAUSBERG, *ibidem,* págs. 367-376) y algunas *virtudes* o *aretai* de la *elocutio* o *léxis*: lo *prépon* o *aptum* (H. LAUSBERG, *Manual de Retórica literaria,* II, págs. 374-381), el *ornatus* o *kósmos* (H. LAUSBERG, *ibidem,* págs. 50-374) y la *dýnamis* o calidad artística del discurso (H. LAUSBERG, I, pág. 213).

requiere participar tanto directamente de la fortaleza como la razón, pues nada tiene la capacidad de desterrar y despreciar lo que sea vil e innoble como la razón.

383 ¡Bien! Si esto es así, ¿mediante qué críticas de mis afirmaciones se pueden lanzar reproches contra la retórica?, ¿o quién puede ofrecer una contribución mejor e intachable al hombre que el que sea capaz de componer discursos como es debido en cantidad y calidad, y dirigidos al género de hombres y a las personas que sea preciso?, ¿o cómo es posible dialogar correctamente con muchos o pocos hombres, si no se posee tal facultad?, ¿o cómo se va a hablar con un hermano, sea joven o mayor, o cómo con los padres o cómo con los colegas o cómo con las personas cultas o cómo con los ignorantes o con los enemigos o con los aliados o los necesitados, o se podrían aducir más? Y puesto que el orador es quien examina la propiedad de los razonamientos en todos los sentidos, conoce los momentos oportunos y es capaz de llevarlos a la práctica tal como él los conoce, es el único que puede usar todo lo que ha dicho, el único que consigue algo con sus consejos, el único que es creído en sus acusaciones, el único que es superior en todos los sentidos a quien está falto de estas cualidades.

La palabra y la acción

384 Y desde luego quien sabe lo que hay que decir, también sabe lo que hay que callar, y cuándo es preferible hablar y cuándo dejar pasar la ocasión, de la misma manera que el que conoce el momento oportuno de navegar, no ignora tampoco cuándo hay que echar el ancla. Cualquiera que sepa el momento oportuno para hablar o callar, no se equivocará ni en lo uno ni en lo otro; pero si no se equivoca ni en hablar ni en callar, nunca se equivocará con toda probabilidad, al menos en lo

que respecta a este arte. Así pues, no compete al filósofo 385
más que al orador saber cuándo hay que callar. Y sin du-
da, quien sabe qué hay que hablar, sabe qué hay que ha-
cer. Porque no hay nadie que, sabiendo decir lo que con-
viene hacer, no sepa lo que hay que hacer, ni hay quien
sepa lo que hay que hacer, si lo puede decir. También el
que sabe lo que otro debe hacer, sabe lo que él mismo
debe hacer, tal como quien sabe apagar la sed de otro,
no ignora cómo apagar la suya. Así que a partir de este 386
razonamiento el mismo hombre es claramente capaz de de-
cir y hacer lo que es necesario, y el mismo lógicamente
se equivoca en ambos puntos.

Por ello también los antiguos unieron tales facultades 387
y no hicieron diferencias entre ellas. Homero dijo que
Peleo había enviado a Fénix junto a Aquiles.

para ser un orador y hombre de acción[209],

pensando que el mismo hombre sabía perfectamente lo que había que decir y hacer. Y antes de este verso Homero mismo reunió por primera vez estas cualidades al decir:

y sin experiencia de la funesta guerra
ni de las asambleas, donde los hombres alcanzan
[la fama[210].

Así pues, Homero declara la acción a partir de una de sus formas, *la guerra* y la razón a partir de *las asambleas* y, pese a mencionar una y otra, atribuyó a las asambleas, no a la guerra, aquello de *donde los hombres alcanzan la fama,* como si el orador fuera un hombre mejor, cuando habla sobre lo que hay que hacer, que cuando él

---

[209] *Ilíada* IX 443.

[210] *Ilíada* IX 440-441.

mismo pasa a la acción. Y con razón. Porque, en la medida en que es mejor mandar que obedecer, en la misma es mejor decir lo que es necesario que hacerlo. El primero, creo, es consejero de muchos, el segundo sólo equivale a
388 otro hombre. Y como el maestro carpintero es necesariamente superior a los carpinteros, aunque se ejerciten en lo que es la práctica de los carpinteros, así el poeta hace a quienes sobresalen en las asambleas y en el uso de la palabra mejores que aquellos que les sirven y los llamados famosos, y con mucha razón por cierto. Que el hombre que actúa entre muchos no destaca, porque muchos participan de la acción, pero quien habla en público atrae la atención de todos y todos ponen sus miradas en él.

389 *Él habla con aplomo,*
con dulce dignidad y sobresale en las asambleas[211].

El razonamiento nos lleva otra vez casi espontáneamente a otros pasajes semejantes, en los que Homero prueba claramente que el orador no habla ni con adulación ni con miedo ni con admiración a fulano o zutano ni cambian de forma por perseguir el placer del momento, como hacen los cocineros para el placer de otro, ni simulan, como el esclavo con los poderosos. Él, por el contrario, *habla*
390 *con aplomo,* dice Homero. Y *con aplomo* significa sin fallos. Pero quien no habla bien es incapaz de hablar sin fallos. Dice que la causa de ello consiste en que el orador habla *con dulce dignidad* y no sigue la manera desvergonzada del adulador, sino que modela el discurso con dignidad. Es obligado que sean dignas las palabras de un hom-
391 bre así y que el hombre de dignidad y orden venza. Tam-

[211] *Odisea* VIII 171-172.

bién Hesíodo afirma que los reyes participan de las palabras por destino y regalo divino, diciendo que Calíope [212].

acompaña a los venerables reyes.
Al que honran las hijas de Zeus poderoso
y le miran al nacer, vástago de los reyes,
a éste le derraman sobre la lengua una dulce canción,
y de su boca fluyen melifluas palabras. El pueblo
le dirige su mirada, cuando interpreta las leyes
divinas con rectas sentencias, mientras él con
firmes palabras resuelve en un momento y con
sabiduría un pleito importante [213].

Habla no ya de la misma forma, sino incluso lo mismo que Homero. Incluso aboga en favor de la retórica con más autoridad y brillantez, cuando no solamente hace que el mismo hombre haga y diga lo que es necesario, sino que también afirma que los mejores reyes se convierten en tales por participar de la retórica. Y añade [214]:

Pues por eso los reyes son sabios, porque hacen cumplir
en el ágora los actos de desagravio en favor de la gente
perjudicada, persuadiéndolos fácilmente con blandas pa-
[labras.

En estos pasajes prueba dos cosas: que la retórica es la consejera de la realeza y que es propio de un mismo hombre el título de sabio y el hablar bien. Pues en los pasajes arriba citados Calíope sigue a los reyes de mayor dignidad

---

[212] Calíope, 'Bella voz', es una de las nueve Musas, que presidía la razón del gobernante; también se le atribuía la poesía épica y, por extensión, la poesía y la sabiduría en general. Cf. RUIZ DE ELVIRA, *Mitología clásica,* págs. 73-75.

[213] *Teogonía* 80-87.

[214] *Teogonía* 88-90.

y les concede la capacidad de hablar, añadiendo en este punto '*por eso los reyes son sabios,* para que puedan dirimir las diferencias del pueblo', y dice 'templanza' justamente allí donde antes puso 'elocuencia'; y también dice que los oradores no hablan sin seso, siendo así que también ellos son sabios, poniendo la inteligencia y la templanza como el principio de la retórica y combinando entre sí el arte de reinar y el de juzgar. Esto es lo que Hesíodo expone correctamente, correspondiendo con razón a las Musas, de quienes había alcanzado la capacidad para hablar sobre estos
392 asuntos. Así pues, los sabios dicen lo que es necesario sobre estos asuntos y los reyes que saben hablar son sabios no solamente para hacer por sí mismos lo que es necesario, sino también para hacer que otros hagan lo mismo. Que la función de la retórica es pensar correctamente y no sólo presentarse a uno mismo haciendo lo que es necesario, sino también persuadiendo a otros a hacer lo que es necesario, y eso es totalmente propio de reyes. No difiere de esto el proverbio que dice:

Como el carácter, así la forma de hablar[215].

393 Y también es verdad lo contrario. Así, la verdad está de nuestra parte, como se ve a partir de nuestros mismos razonamientos, de la propia razón, que los dicta, del

[215] Proverbio muy famoso; cf. *Corpus Paroemiographorum Graecorum,* II, págs. 552-553. BEHR (*Aristides,* pág. 519, nota a) cita los siguientes pasajes: ARISTIDES, *Discurso* XLVII 49; PLATÓN, *República* 400d; SÉNECA, *Cartas a Lucilio* CXIV 1 y CXV 1; QUINTILIANO, *Instituciones Oratorias* XI 1, 30; JUVENAL, IV 82. El mismo BEHR añade otra cita en P. AELIUS ARISTIDES, *The Complete Works,* Volume II. *Orations* XVII-LIII, Leiden, 1981, pág. 427, nota 76 al Discurso XLVII: *Proverbia Aesopi,* n.° 83, pág. 277 de los *Aesopica* de PERRY.

testimonio de los más famosos poetas y de la sabiduría de los proverbios.

Mito sobre el origen de la retórica

Pero si hay que acudir a un mito, me 394
temo que algún comediógrafo diga entre risas [216] que tenemos que pagar una multa a unas viejas por posesión ilegal. Pese a ello, voy a contar un mito [217], que no termina en vano en sí mismo —e incluso aquí habrá una prueba de los hechos—; así que voy a presentar la tirada de Anfíon [218] y recordaré a Zeto que responda, si un solo hombre no escribe ambos discursos a la manera de Eurípides; pero dividámoslo entre ellos mismos. Cuando los se- 395
res humanos y demás animales acabaron de nacer, había un gran alboroto y confusión en la tierra. Los hombres ni sabían qué hacer con sí mismos ni había nada que los uniera, sino que los superiores dirigían a los inferiores, ni podían vivir enfrentándose a los otros animales, porque eran inferiores a todos ellos en todos los sentidos, unas

[216] Fr. 652 Kock; cf. PLATÓN, *Gorgias* 527a.

[217] Parece una adaptación del mito de Prometeo en PLATÓN, *Protágoras* 320c-322d; sobre él, cf. C. GARCÍA GUAL, *Prometeo: mito y tragedia,* Madrid, 1980, págs. 47-68. Sobre el mito en autores del siglo II d. C., cf. A. RAMÍREZ DE VERGER, «La *fabula de somno* de Frontón», en *Religión, superstición y magia en el mundo romano,* Universidad de Cádiz, 1985, págs. 61-72.

[218] En *Gorgias* 485e Calicles amonesta a Sócrates con las palabras con que Zeto, dedicado a la vida activa, reprende a Anfíon, dedicado a la poesía y la música. Las palabras están tomadas de la *Antíope* de Eurípides. E. Aristides (cf. BEHR, *Aristides,* 519, nota c) está comparando sarcásticamente a Platón con Zeto. Anfíon y Zeto, los Dioscuros tebanos, nacieron de Zeus y Antíope. Anfíon construyó las murallas de Tebas al son de su lira. Durante su reinado en Tebas tuvo lugar el célebre episodio de la matanza de los hijos de Níobe (cf. OVIDIO, *Metamorfosis* VI 147-312). Léase a RUIZ DE ELVIRA, *Mitología clásica,* págs. 186-190.

veces en uno, otras veces en otros, y en velocidad a todas las aves —que lo que Homero dijo que los pigmeos sufrieron de parte de las grullas [219], eso sucedió a todos los hombres entonces de parte de todas las aves depredadoras—. También eran en fuerza muy inferiores a los leones, a los jabalíes y a muchos otros, hasta el punto de que perecían
396 secretamente. Y desde luego eran en la constitución de su cuerpo no sólo inferiores a las ovejas, sino también a los caracoles, pues ningún hombre es autosuficiente. Y dado que la raza humana perecía y disminuía poco a poco, Prometeo se dio cuenta de ello y en su continua benevolencia subió al cielo como embajador en favor de los hombres, no enviado por los hombres —que ni siquiera sabían enviar embajadores—, sino él por su cuenta. Zeus, impresionado por las justas palabras de Prometeo, tras considerar el asunto por sí mismo, ordenó a Hermes, uno de sus hijos, que fuera junto a los hombres con la retórica.
397 Prometeo había modelado previamente los sentidos y demás miembros del cuerpo de cada persona, y ordenó a Hermes que no dividiera la retórica como si fuera la distribución de los fondos de un espectáculo, con la finalidad de que todos participaran a su vez de la retórica, como los ojos, las manos y los pies, sino que, tras una selección de los mejores, los más nobles y los de una naturaleza más fuerte, concediera precisamente a ésos el regalo, para que pudieran al mismo tiempo salvarse a sí mismos y a los
398 demás. Cuando la retórica llegó de esta forma a los hombres de parte de los dioses, los hombres pudieron escapar de su difícil convivencia con las fieras salvajes, todos dejaron de ser enemigos unos de otros en todos sitios, y descubrieron el principio de la vida comunitaria. Cuando des-

[219] *Ilíada* III 6.

cendieron de las montañas, se reunieron en las diferentes partes del mundo, primero al aire libre y después, cuando triunfó la razón, construyeron ciudades, no distinguiéndose ya, como antes, por puro azar, sino de acuerdo con la organización de sus comunidades; establecieron leyes que dirigían y gobernaban las ciudades, pensaron en un sistema político, e instauraron acciones de gracias a los dioses, ofreciendo como primeras primicias las de sus discursos, en los que todavía hoy la razón demuestra que sienten los dioses especial complacencia, pues mediante ellos llegaron
a conocer por primera vez a los dioses. De esta forma, 399
el hombre se hizo grande de unos comienzos débiles y deficientes, y de ser antes despreciado como cosa insignificante tiene desde entonces el poder sobre todo lo que hay en la tierra y de usarlo como quiera, teniendo de escudo la razón en lugar de otros medios de defensa.

Que el mito tenga este final con un colofón, creo, en 400
absoluto deshonroso. Que lo anterior no es un mito vano ni un sueño, sino una realidad y una narración de los propios hechos evidentes por sí mismos. Así pues, no sólo 401
desde un principio el poder de la retórica determinó y estableció tales asuntos, sino que incluso ahora la retórica mantiene todavía juntas y adorna ciudades construidas hace mucho tiempo, buscando siempre lo que es apropiado para su presente realce. Pero, como hace poco he dicho [220], la legislación acaba tan pronto como se promulgan las leyes y la administración de justicia deja de actuar después de la votación; la retórica, en cambio, como un guarda vigilante, nunca termina su vela, sino que desde siempre estuvo unida a la legislación y a la administración de justicia, guiándolas y educándolas; ella es la única que por su

[220] Véase el parágrafo 226 en pág.

naturaleza entra en materias diferentes, haciendo proposiciones, actuando en embajadas y disponiendo siempre la situación presente. Y, aunque desaparecieran todas las injusticias y errores de los hombres, ello no supondría en modo alguno su inutilidad, pero, si ello sucediera, no
402 habría ninguna necesidad de leyes o jueces. Pues, mientras que los hombres tengan que tratarse unos con otros entre sí y con los demás, quedará campo de acción para la retórica.

Supremacía de la razón y la retórica

403 No solamente somos tan superiores a los demás animales, porque les aventajamos por la naturaleza de la razón, sino que ningún animal de igual especie se diferencia tanto en características particula-
404 res como un hombre de otro hombre en su razón. Ni siquiera entre los hombres las demás facultades se diferencian tanto o son tan suficientes. Porque el hombre extremadamente rico puede tal vez superar a uno o a dos, pero no sería más rico que tres o cuatro a la vez, si reúnen sus posesiones. Y, aunque fuera más rico que cuatro, no lo será más que el doble de ese número. Incluso si fuera más rico que muchas veces ese número, no lo será más que todos los habitantes de la ciudad. Y si más que todos los habitantes de la ciudad, sin duda no más que los de las regiones vecinas; y si más que éstos, no más que los dos últimos juntos y, desde luego, no más que todos los griegos juntos, y es completamente imposible que sea más rico
405 que todos los hombres que viven en el continente. Sin embargo, el primero en razón va por delante de todos, tomados individual o colectivamente, y su grado de superioridad permanece fijo y sin destruirse. Es imposible juntarlo como el dinero ni suplir el déficit con contribuciones.
406 El que destaca por su fuerza, aunque supere a uno, tanto

Arquíloco como el proverbio [221] dicen que *será sometido por dos.* Y, aunque supere a los dos, es fácil descubrir cuántos le serían claramente superiores. Decía Homero [222]:

El valor nace de la unión de los hombres,

refiriéndose a la fuerza. No obstante, todos los hombres 407
juntos no mejorarían su razón por encima de la de un hombre que es superior a cada uno de ellos, ni eso se calibra por la suma del valor, sino que un hombre y muchos hombres pueden igual, dado que cada hombre conserva la parte que le corresponde de inferioridad, como en la belleza. Porque, mientras le acompañe la superioridad, combinación y número no tienen ningún valor, por más que traigas al ejército de Darío [223]. Con esta prueba capital se demuestra el enorme parentesco que existe entre la razón y la belleza, y que la razón es en el alma lo que la belleza en el cuerpo. No obstante, incluso sobre este último punto, al- 408
guien podría decir que el tiempo destruye fácilmente la belleza, que por eso el término asignado a la belleza es el de *estación* [224]. La razón, en cambio, crece con el tiempo y nada mejor que el tiempo muestra la mejor razón, como dice Sófocles [225]:

---

[221] Fr. 144 Bergk.

[222] *Ilíada* XIII 237.

[223] Darío, rey persa (521-486 a. C.), invadió Grecia con un gran ejército para castigar a los griegos por la ayuda prestada a las ciudades jonias del Asia Menor que se sublevaron contra el rey persa (499-494 a. C.). Darío fue derrotado estrepitosamente en la llanura de Maratón en el año 490 a. C.

[224] Canter en el margen de su traducción latina (pág. 399) apostilla a *hóras: quae Graecis formam pariter ac tempus significat* 'término que significa para los griegos belleza y estación'. Cf. Isócrates, *Demonico* 6.

[225] *Edipo rey* 614.

el hombre justo se evidencia sólo a través del tiempo.

Y omito añadir que la razón alcanza por naturaleza su objetivo no sólo con el tiempo sino también en el momento concreto y únicamente la estación de la razón es inmortal.
409 El que posee riquezas favorece a quienes piensa que debe favorecer cogiendo de sus posesiones, de modo que disminuye con sus desembolsos lo que le queda. Que si siguiera así continuamente en medio de tal prodigalidad, rápidamente se vería en la necesidad, no hay duda, de que alguien le ayudara. En cambio, la posesión y el poder de la razón no se consume con el uso, sino que, si se puede decir, crece por su misma naturaleza justamente con su
410 uso. El motivo estriba en que conseguimos las riquezas del subsuelo, de las minas y de las canteras después de penosos trabajos; la razón, en cambio, nos viene de fuentes que no producen pérdidas al causarnos beneficios. Así que es la única que participa con razón de la naturaleza
411 divina. Si en una hipótesis se suprimieran las enfermedades entre los hombres, se podría decir que no habría necesidad de medicinas, como tampoco se necesitaría a los timoneles, si no se navegara. Sin embargo, aunque desaparecieran todos los errores y todas las guerras entre los hombres, la retórica no quedaría inactiva ni se destruiría su poder, como si hubiera desaparecido su raíz. Las asambleas y las solemnes festividades de la paz necesitarían de su adorno más si cabe, y, por Zeus, lo mismo ocurriría con las honras a los dioses y a los héroes y con todas las alabanzas que se deben a los hombres de bien. Todo eso lo realiza la retórica con su ornato y es la que igual y manifiestamente conviene en todas las ocasiones.

Retórica y medicina

412 Si la retórica se uniera a alguna de las 412
demás artes y facultades, por Hércules, apenas se podría decir cómo destaca su propia contribución. He aquí un ejemplo. Si el médico añadiera la retórica a su arte, entonces conocería especialmente el encanto de la misma medicina. Porque si el poder de persuadir se añadiera a los otros medios de que dispone el médico en su arte, ¿qué impediría que previera muchas enfermedades con la retórica, antes de tocar los instrumentales de la medicina, empleando, como alguien ha dicho [226], *el fármaco más efectivo*?

Retórica y estrategia

413 Y unida a la estrategia, por don natu- 413
ral guardaría mucho más la propia esencia de la estrategia. Homero lo deja claro en múltiples pasajes:

> *Con estas palabras les infundió fuerza y valor a todos* [227],

y

> *Así habló y éstos acometieron a los argivos con más ímpetu* [228],

y

> *Y pronto les fue más agradable la guerra que volver a su tierra patria en las cóncavas naves* [229].

---

[226] Las referencias ofrecidas por BEHR (*P. Aelii Aristidis opera,* I, 2, pág. 275) son: *Discursos* I 330 y XXXIV 26; ESQUILO, *Prometeo* 378; EURÍPIDES, fr. 1079 N.; *TGF, anónimo* 317 N.; MENANDRO, *Sentencias* 313 Kock; PLATÓN, *Critias* 106b; SÉNECA, *Cartas a Lucilio* LXXV 6; TERTULIANO, *Pallium* 6; cf. PLINIO EL VIEJO, *Historia natural* XXVI 7, 12.

[227] *Ilíada* V 470.

[228] *Ilíada* XV 726.

[229] *Ilíada* II 453-454.

414 Y siempre atribuye tales efectos a la palabra. Esto lo corrobora muy diáfanamente y casi como si lo hubiera proclamado un heraldo, cuando escribió que Agamenón, tras presentar los dos Ayax las filas

erizadas de escudos, yelmos y lanzas [230],

suplicó que a todos alcanzara el valor, diciendo

que hubiera el mismo ánimo en todos los pechos [231].

[Homero lo describió como haciendo votos para poder tomar Troya] [232]. Y cuando Néstor dio los mejores consejos al ejército, Agamenón suplicó tener diez consejeros que no fueran peores diciendo:

> *Ojalá yo tuviera diez consejeros semejantes entre los argivos. La ciudad del soberano Príamo caería pronto tomada y destruida con nuestras propias manos* [233].

Agamenón dota a la retórica de más poder que a la estrategia, en la medida en que diez hombres son inferiores en
415 número a cien mil. Y con razón. La demostración no la tenía lejos. Si entonces estos dos oradores [234] no hubieran detenido a los aqueos, que estaban deseosos de partir, estaban ya quitando los frenos de debajo de las naves y gritaban «¡al mar!», ¿qué bien hubiera acarreado la táctica, los escudos, las lanzas, la abundancia de naves, de dinero y de equipamiento? Y realmente, lo que los bagajeros sig-

---

[230] *Ilíada* VII 62.

[231] *Ilíada* IV 289.

[232] Frase usualmente omitida por los editores. Cf. Behr, *P. Aelii Aristidis opera,* I, 2, pág. 275.

[233] *Ilíada* II 372-374.

[234] Se refiere a Néstor y a Ulises.

nifican para los hoplitas, eso mismo representan evidentemente todos los preparativos respecto a la retórica que lo preside todo. También el timonel, cuando añade parte de 416 esta facultad a su arte y sabe inspirar miedo en los momentos oportunos y asimismo infundir valor, ¡cuánto mejora las funciones mismas del arte de la navegación!

Así pues, la retórica es por sí misma admirable y da 417 un gran impulso positivo al arte que se una. Sostengo que la retórica se llevará la victoria en un certamen entre la belleza y ella, pues nadie contemplará a un hombre bello con más placer que oír sus palabras con agrado. Homero parece probarlo al decir

> *Y no admiramos tanto a Odiseo al ver sólo su apariencia*[235],

como al ver la sagacidad de sus ideas y frases, el tono de su voz, comparando su retórica con un trueno. Lo prueba 418 también el pasaje que hace poco citábamos[236]:

> *Pues uno es de aspecto ruin, pero un dios corona de belleza sus palabras*[237].

Homero dice *corona* no sin intención o con simpleza, sino que muestra que no solamente suple sus deficiencias, sino que además le concede la victoria, pues la corona es el símbolo de la victoria. Así pues, cuando por delante del 419 hombre bello, pero sin elocuencia, pone al feo, pero elocuente, está diciendo también con razón y lógica que el orador bello recibe más admiración por su elocuencia.

---

[235] *Ilíada* III 224.

[236] Véase parágrafo 96 y *Discurso* XXVIII 40.

[237] HOMERO, *Odisea* VIII 169-170.

Placer y utilidad de la retórica

420 Píndaro escribió con tal exageración [238], que llega a decir que en el matrimonio de Zeus, al preguntar éste a los dioses si deseaban pedir algo, ellos le rogaron que creara a algunos dioses a su servicio para que adornaran esta magna celebración y todos sus pre-
421 parativos con palabras y música. Y no sólo los poetas, sino incluso todos los hombres están de acuerdo en este punto. Porque otras cosas, para hablar en términos generales, producen placer o utilidad, pero solamente la retórica produce ambos, pues junto a la utilidad causa un encanto extraordinario, hasta el punto de que, incluso cuando los hombres entablan guerras unos con otros, reciben y despachan embajadores que vienen de parte de los enemigos, pensando en la naturaleza de la palabra que surgió desde el principio para la salvación y la utilidad de todos.
422 Las virtudes guerreras no son útiles en la paz, pero el poder de la palabra no carece de honor en la guerra, sino que es útil para los ciudadanos y es respetado por los enemigos; y en muchas ocasiones supera a las armas en tiem-
423 pos de guerra. Por eso los poetas llaman a Hermes líder y patrón de la sabiduría, solamente, pienso, por el epíteto común de los dioses. Pues llaman en general a todos *dadores de bienes* [239], pero en particular sólo a él. También lo llaman *Sin Mal* y *Bienhechor,* porque sus dones no entrañan mal alguno, sino que concede continuamente todos los bienes a los hombres en la guerra, en la paz, en tierra, en mar, en las dificultades, en la alegría, en todas partes.
424 Me parece que, si hay que creer a Platón, existe una raza

---

[238] Fr. 31 Schroeder, 20 Turyn, 12 Bowra.

[239] Cf. Homero, *Odisea* VIII 355; véase parágrafo 49 en pág.

de démones [240] que se encarga de llevar mensajes de los hombres a los dioses y de los dioses a los hombres, de forma que según eso se podría llamar a la retórica el lazo de unión de todo [241].

Superioridad de la retórica

Y lo mayor que se puede decir sobre 425
la fuerza de la retórica es que nada existe
que sea tan común para la mayoría de
los hombres y que al mismo tiempo haya
escapado tanto de la condición y natura-
leza de la mayoría. Que, aunque siempre existe, por así
decirlo, entre los hombres, es muy difícil encontrarla en
su forma perfecta. Pues de la misma forma que los leones
y demás animales más nobles son por naturaleza más raros
que los demás, así entre los hombres nada es tan raro
como un orador digno de tal nombre. Basta con que ha- 426
yan nacido uno o dos, como el ave de la India en Egipto,
durante el ciclo del sol [242]. La mayoría de los hombres,
en cambio, tras alcanzar ciertas partes del arte, necesitan
de Homero para nombrarlas con versos tales como *fue escudero en su carro* [243] o, en otro pasaje, *esclavo de Posi-*

---

[240] *Banquete* 202e y ss.

[241] Véase parágrafo 210 en pág. 330.

[242] El ave Fénix (cf. Heródoto, II 73 y Ovidio, *Metamorfosis* XV 391-407), es única en su especie. Cuando siente llegado el fin de su vida, fabrica un nido con plantas aromáticas, incienso y cardamomo. Unos mitógrafos afirman que el ave prende fuego a esta pira y de sus cenizas surge un nuevo Fénix; otros sostienen que el ave se acuesta en el nido y muere impregnándolo de su semen. La nueva ave Fénix recoge el cadáver de su padre, lo traslada a Heliópolis, al norte de Egipto, y lo deposita en el altar del Sol, donde los sacerdotes del dios se cuidarán de incinerarlo. Léase a P. Grimal, *Diccionario de Mitología griega y romana,* Barcelona, 1981, págs. 196-197.

[243] *Ilíada* VI 19.

dón [244], siendo el primero el comienzo y el otro el final de un verso. Los verdaderos oradores distan mucho en su naturaleza de ser como Miteco y Tearión [245].

427 Y todos los géneros literarios, para no omitir este pun-
to, son respecto a los razonamientos de la retórica lo que
los pasteles respecto al pan y la carne verdaderos. Los que
más destacan en cada género particular son quienes tienen
un mayor conocimiento de la retórica, y de entre éstos des-
taca todavía más quien se encuentra más cerca de la re-
428 tórica: Homero y tales pasajes de Homero, Sófocles y
tales versos de Sófocles. Pero, ¿qué nos dice Platón a no-
sotros? Pues no lo desconocemos e incluso estamos dis-
puestos a colocarlo en la parte más importante del coro [246].

Retrato del orador ideal

429 Así pues, ¿en qué consiste la retórica
en sí misma y el orador? Yo no dudaría
en decir que el mejor orador es quien es
430 el mejor hombre [247]. Si existiera un ora-
dor [248] de tal naturaleza que no se presentara fácilmente ante el pueblo con su retórica ni discutiera sobre política al ver cambiada la forma de gobierno; que no estuviera entre los últimos por su fama, honor y oportuna ambición, pero que empleara los discursos en su uso personal honrando la naturaleza de los mismos y la belleza que encierran, y que tuviera a dios de guía y patrón

---

[244] *Odisea* IV 386.

[245] Véase nota 179 en pág. 378.

[246] Véase *Discurso* IV 26.

[247] En E. Aristides aparece también la concepción moral del orador, resumida en la célebre definición de Catón el Viejo: *vir bonus dicendi peritus* (Quintiliano, XII 1, 1). Cf. H. Lausberg, *Manual de Retórica literaria,* II, págs. 435-437. Cf. también Quintiliano, II 17, 43.

[248] Los parágrafos 430-432 constituyen un autorretrato de E. Aristides orador.

de su vida y su palabra, éste no tendría dificultad en responder a Platón, sino que estaría provisto de las palabras más bellas y justas para decirle: «Mi admirado amigo, yo 431
he honrado esta facultad desde mi niñez y la he antepuesto a todas las ganancias y asuntos, no para convertirme en un adulador del pueblo ni para conjeturar al son de la mayoría ni por dinero. Quien actúa así y depende de quienes le pagan, a ése lo llamo mercenario, no orador. Digo también que he dejado sitio a otros para discutir sobre la felicidad, si tienen ese placer. Ahora bien, guiado por mis mismas palabras y pensando que los bellos discursos constituyen una posesión apropiada para el hombre, me esfuerzo en ello según mis propias fuerzas. ¿Por qué, pues, 432
me acusas de adulación a mí, que disto tanto de ser un adulador que ni siquiera me cuido de que otros me adulan? Tampoco me importa si la mayoría no siente admiración por mí, sino que, de la misma manera que el buen catador de vinos no considera una pena que nadie esté enterado de sus degustaciones, o el pederasta y el mujeriego no persiguen sus deseos para que otros lo vean, sino que se dan por contentos si tienen a sus amores, así también yo, en mi unión con la palabra y en el uso que hago de ella en vez de otras ocupaciones, obtengo un placer y una alegría propias sin duda del hombre libre. Conque no considero una desgracia que mis vecinos no tengan conocimiento de mí. Tú ciertamente llamas médico a quien posee el arte 433
de la medicina, aunque no practique el arte públicamente, y político a quien tiene tal conocimiento, aunque se mantenga en la vida privada; pues, 〈¿qué impide a un orador privado〉 [249] ser un hombre así? Por eso no cabe que tú 434

[249] Palabras añadidas por BEHR, *P. Aelii Aristidis opera,* I, 2, pág. 281.

tengas más derecho que yo para llamar adulador a quien actúa así, o que sea guía de algo vergonzoso quien, si no por otra cosa, por lo que él honra y practica, es preciso que se aparte de todo asunto vergonzoso, pues le es suficiente, tras ignorar y poner a un lado todo eso, seguir el solo placer de la palabra y no ser esclavo de ningún otro, y poder después alcanzar el arte de la retórica con la ayuda de la divinidad. Que lo que Tucídides decía sobre la marinería [250], afirmará que es mucho más apropiado decirlo de la retórica y los discursos, a saber, que no es posible practicarla a la buena de Dios como una actividad secundaria, sino que más bien no admite otra actividad secun-
435 daria. No solamente es indispensable que el orador en sí mismo esté limpio de adulación y no tenga en su alma ninguna falsedad, sino que incluso debe estar muy alejado de los aduladores y de todas las sociedades y asociaciones de
436 mala nota. ¿Por qué, pues, no haces, querido amigo, una
437 palinodia, si algo te importa la verdad? Así que, conforme a los razonamientos del principio y los que han venido después y a donde quieras que mires, la retórica es una posesión bella y noble, y constituye una actividad humana que proporciona un justo honor a quien la posee y a cuantos la practican, y ha conseguido desde siempre y consigue justamente a través de todos los tiempos la mayor consideración y honor no sólo entre los hombres, sino también entre los dioses».

[250] Cf. I 142, 9.

X. PLATÓN ESTÁ A FAVOR DE LA RETÓRICA

Una sola cuestión me queda por demostrar: que también Platón mantiene los mismos puntos de vista que yo sobre la retórica. Pues no hay duda que él dice en *El Político* lo siguiente [251]: 438

> *Según esto mismo nos parece ahora que las otras cuestiones, las extrañas y contrarias a la ciencia política, se han separado, quedando lo valioso y afín. A esto último pertenece la estrategia, la administración de justicia y la retórica, en cuanto que participa del arte de gobernar, pues, al persuadir lo justo, gobierna también los asuntos de las ciudades.*

Lo que poco antes veíamos que Hesíodo decía [252], aquí Platón casi lo ratifica después de pasarlo a prosa, al mostrar que la retórica participa del arte de gobernar en favor de la justicia. Y en la *Apología de Sócrates* dice también 439
lo siguiente [253]:

> *El deber del juez es el del orador: decir la verdad.*

Dime, por los dioses, sea Platón el que conteste o lo 440
quiera hacer otro por él, ¿existe algo más ajeno a un adulador que la verdad? ¿Y para el que dice la verdad hay algo más odioso que el adulador? Precisamente la adulación consiste en no decir la verdad. Luego la palinodia es evi- 441
dente, pues lo que Platón califica aquí de adulación, allí no afirma que sea adulación, pero claramente la define

[251] *Político* 303e-304a.

[252] Véase parágrafo 391 en pág. 395 s.

[253] *Apología* 18a.

como defensora de decir la verdad. De esta forma ahora decimos sobre la retórica lo mismo que Platón, aunque
442 éste parezca que mantenía lo contrario. Así pues, si desarrollara mi argumentación todavía con más detalle que ahora, habría en verdad todo lujo de pruebas y nadie albergaría ni sospecha ni esperanza de refutaciones más sólidas. Porque no solamente Platón, sino sus mismos razonamientos en ese extravagante tratado [254] están claramente de acuerdo en que a la retórica le es posible hacer lo mejor y que no ocupa el sitio de ninguna de las actividades deshonrosas, añadiendo al final esta observación breve y digna de recuerdo [255]:

> *Y que se debe usar siempre de la retórica en favor de la justicia.*

443 Y bien, noble amigo, ¿es de alguna forma posible usar de la adulación en favor de la justicia? Desde luego que no. Por el contrario, al emplear la retórica en favor de lo bueno, realizaríamos una buena acción gracias a ella.
444 Así pues, la retórica unida a la justicia es algo bueno, mientras que la adulación es siempre y sin duda algo des-
445 honroso. Por tanto, he aquí a Platón, hijo de Aristón, afirmando que la retórica no es adulación ni de su misma naturaleza. Y dejo a un lado

> *la más bella corriente de todas las corrientes* [256]

y las palabras que salen de una boca mesurada y las declaraciones del mismo tenor que hizo en alabanza de la retórica en diversos lugares.

---

[254] Se refiere irónicamente al *Gorgias*.

[255] *Gorgias* 527c.

[256] PLATÓN, *Timeo* 75e.

XI. SOBRE LOS DOS TIPOS DE RETÓRICA

Si alguien nos interrumpiera en este debate sobre Pla- 446
tón diciendo que éste no ha hablado mal de la retórica sobre la que ahora nos estamos pronunciando, sino que existen dos retóricas y que Platón ataca a la segunda [257], en primer lugar, nada de lo que hemos dicho demuestra que yo esté equivocado, sino que eso mismo prueba que todos los razonamientos se han desarrollado bien y adecuadamente. Porque, de la misma forma que Platón censura justamente a la mala retórica, ¿cómo no vamos a actuar correctamente al alabar a su contraria? En segundo 447
lugar, esta refutación no anula nuestros razonamientos, sino que demuestra más bien que él ha caído en contradicción, si, después de afirmar que existen dos tipos de retórica, la acusa como si hubiera simplemente una. Es evidente que, si esto es verdad, debió haberlas separado para alabar a la una y menospreciar a la otra, como claramente hizo en su disertación sobre el amor [258], al considerar al bueno digno de alabanzas mucho mayores que las censuras que alcanzan al otro. Me pregunto qué hubiera hecho si hubie- 448
ra sabido que la retórica que él trata de ese modo es una sola, dado que, habiendo dos, como él diría, y tan diferentes, pone un empeño especial en difamar la retórica de una vez por todas. Pero, ¿por qué la retórica es más bien mala que buena, si es doble? Así que llegamos a presas iguales, 449
pero esta igualdad se vuelve contra él. ¿Y qué obstáculo hay para que yo, valiéndome del mismo razonamiento, afir-

---

[257] *Gorgias* 503a-b, 517a.

[258] *Banquete* 180c.

me que la dialéctica es doble y no simplemente una, y que
una extravía, engaña, hace perder el tiempo y llena nuestra
lengua por todas partes para nada bueno, y es fría, inno-
ble, perjudicial, engañosa y servil, mientras que la otra ha-
450 ce a los hombres agradables y agudos? Y se podría decir,
con razón o sin ella, que la dialéctica es una parte de
la retórica, del mismo modo que las preguntas forman parte
451 del discurso en general. Pero quede esto a un lado. Se po-
dría hacer el mismo razonamiento sobre toda la filosofía y
sobre todas las partes de la virtud, si alguien quiere hacer
distinguir y hablar, en primer lugar, de dos sabidurías, una
que nos induce a lo mejor, otra a lo peor, y, en segundo
lugar, de dos templanzas, una política y apetecible, y otra
propia de indolentes y negligentes, y también de una justi-
cia recta y otra abyecta, y de una doble fortaleza, una com-
binada con la mente y la inteligencia, la otra con el sin-
452 sentido y la locura. Pero esto corresponde, creo, a los
que confunden los términos. Ya han quedado diferencia-
das la sabiduría y la maldad, la templanza y la molicie,
la justicia y la simpleza, la fortaleza y la audacia. No es
ni bueno ni apropiado atenuar los vicios con el nombre
de virtudes o menospreciar las virtudes colocando al lado
453 de cada una de ellas el vicio correspondiente. Así que, de
acuerdo con el razonamiento de esta materia, conviene exa-
minar la retórica a partir de quienes la emplean rectamente
y llegan a la auténtica, pero no a partir de quienes la han
convertido en una máscara de avaricia o de maldad; y si
nadie ha llegado a la verdadera, conviene diferenciar la
difamación y la adulación de la retórica, como distiguimos
el engaño y el fingimiento de toda filosofía.

454 Así pues, Platón ha acusado con estos razonamientos
a la adulación, no a la retórica, y a la difamación, no
a la retórica. Otra cuestión es que haya difamado a la re-

tórica verdadera o a la aparente, pues él ha alabado adecuadamente a la retórica verdadera, mientras que otra cosa es difamar a la retórica aparente. Debió decir que esta última no es retórica, no que la retórica es algo vergonzoso, de la misma forma que él dice en un pasaje [259] que

> *si son hijos de dioses, no son avaros; y si son avaros, no son hijos de dioses.*

No se puede decir las dos cosas de ellos. El razonamien- 455
to tampoco permite decir aquí las dos cosas de la retórica.
La verdad es que ahora estamos actuando en favor del 456
mismo Platón. Porque si éste pensara así realmente, como yo no discuto, y hubiera dejado aparte la retórica verdadera y real, no es justo que el pueblo sea engañado y desconozca esa diferencia y delibere, como los que llegan a un veredicto claro, con más rapidez de lo que conviene en
asuntos tan importantes. Sobre este punto de nuevo Platón 457
nos ofrece la siguiente prueba [260]:

Eutidemo

> SÓC. — *¿No sabes que en cualquier actividad los ineptos y los que no valen nada son mayoría*
> 307a *y que, en cambio, los serios y dignos de toda estima son unos pocos? Porque, ¿no te parece que son buenos la educación física, los negocios, la retórica y la estrategia?*
>
> CRITÓN. — *Desde luego que sí.*
>
> 307b SÓC. — *Y bien, ¿no ves que en cada una de estas actividades la mayoría es ridícula en sus prácticas respectivas?*

---

[259] *República* 391d.

[260] *Eutidemo* 307a-b.

CRIT. — *Sí, por Zeus, es cierto lo que dices.*

SÓC. — *¿Y por eso vas a rehuir todas las actividades y prohibírselas a tus hijos?*

458 Así pues, no es preciso, Platón, juzgar a la retórica a partir de quienes la practican mal, sino a partir de quienes la ejercen lo mejor posible. Sin embargo, sería ridículo o más bien absurdo que los ejemplos, por los que no hay que juzgar mal a la filosofía, no basten para la retórica, especialmente al encontrarse ella entre los ejemplos que tú no tienes por malos.

459 Bien. Pero, ¿quiénes son los que triunfan en la retórica? Lo mostraremos con las palabras de Platón [261]:

Es verosímil poder llegar a ser, Fedro, un maestro perfecto, pero tal vez también sea necesario que ocurra como en todo lo demás. Si en tus dotes naturales está el ser elocuente, serás un orador insigne, cuando añadas la ciencia y la práctica. Y en lo que estés corto de éstas, en eso mismo serás imperfecto. Pero en lo que hay de arte en ello...

460 Omito lo que sigue. Así que, si es preciso que el que vaya a ser rétor esté al mismo tiempo en posesión de dotes naturales, de arte y de práctica, es evidente que el que falle en el mejor arte y en las mejores dotes naturales sea im-
461 perfecto en eso. Mas, ¿cómo se puede atribuir la imperfección a la retórica? Porque el que no presenta todo eso es imperfecto a causa de esas lagunas, y las actividades se juzgan por sus logros, no por sus fracasos. Pero lo que requiere no solamente arte, sino también dotes naturales

[261] *Fedro* 269d.

y práctica [262], ¿cómo se puede afirmar que no sea arte o cómo se dirá que ha perseguido la adulación quien ha alcanzado el arte de todas las formas, cuando lo que es justo es decir que el que está falto de algo es imperfecto en eso?

XII. PERORACIÓN

El veredicto cae de nuestra parte en todos los aspectos 462
y desde todos los puntos de vista. Platón mismo vota de nuestra parte, como se suele decir, en primer lugar, en segundo y en último. Corro el riesgo de que, por parecer que me opongo a Platón, esté en todo de acuerdo con él.
Si se me permite una broma, creo que, como los comedió- 463
grafos [263], lo llevaré a rastras hasta los oradores como a
los esclavos fugitivos. ¿Qué es lo que le hace pavonearse? 464
Que si otros reprochan a gritos a la retórica o más bien

murmuran disparando en la oscuridad,

como dice Alceo [264], hombres cuyas palabras no es fácil entender —no me refiero a los nombres [265] por los que son llamados, si alguien los añade, sino a las palabras que usan al decir estos sofismas—, permítaseme responderles que
en este mismo momento sufren castigo [266]. Sin embargo, 465

---

[262] Es el tema tradicional de *natura/ars* en la formación del orador. Cf. H. LAUSBERG, *Manual de Retórica literaria,* I, págs. 91-93.

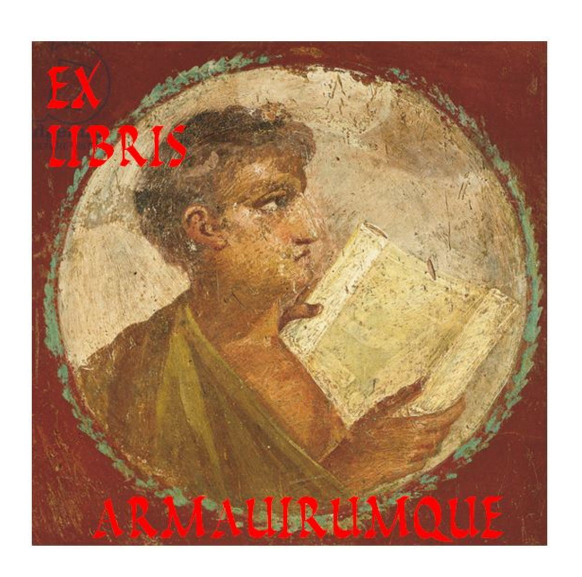
[263] Cf. *CAF* III, fr. 795 Kock.

[264] Fr. 112 Bergk, 437 Lobel-Page y Campbell.

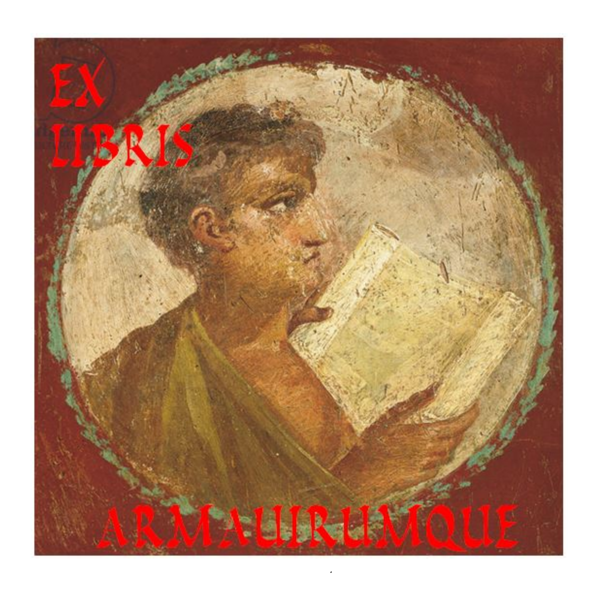
[265] Según BEHR (*Aristides,* pág. 555, nota b) E. Aristides se está refiriendo a los cínicos, que son duramente atacados en el discurso III. Cf. *también* IV 26. Véase la introducción al presente discurso en pág. 260.

[266] Por su incompetencia como oradores. Cf. *Discurso* IV 26.

contra Platón, padre y maestro de los oradores, me vi obligado, como si hubiera aceptado por su parte un brindis amistoso, a llenarle a su vez la copa. Que lo acepte con nobleza, puesto que él también bebió antes, que no está
466 bien que se escabulle quien disparó antes. Que otros con razón nos perdonen, si estimamos más a los dioses de la oratoria que al elegante Platón. Asclepio, el mejor de todo, nos absuelve también de la acusación de Platón, cuando nos honra con su aprobación, y a quien no dejaremos de darle las gracias unas veces en verso y otras, como ahora, en prosa.



ÍNDICE DE NOMBRES


EX
LIBRIS
ARMAUIRUMQUE

ÍNDICE GENERAL

PANATENAICO

CONTRA PLATÓN: EN DEFENSA DE LA RETÓRICA